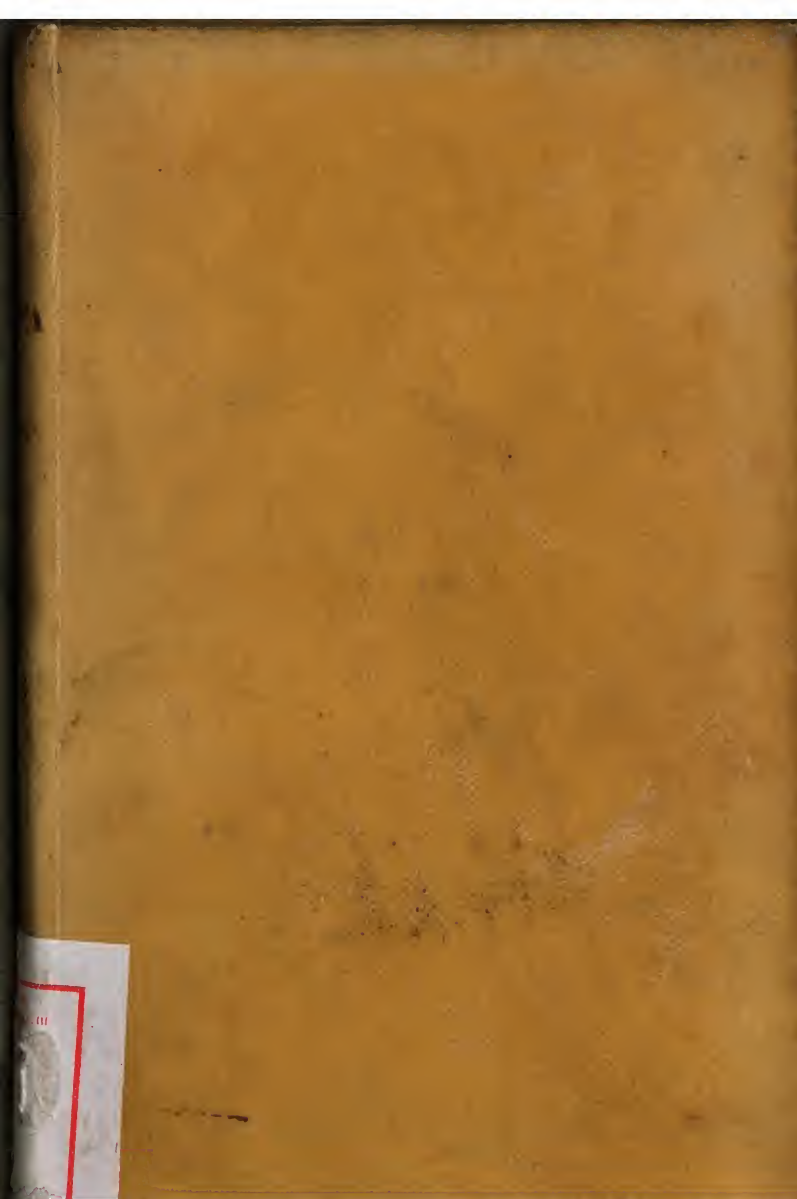




TEOLOGIA
DOMINICA

163
B
12.

BIB. NAZ. NAPOLI

BIBL. NAZ.
VIT. EMAN. E. III

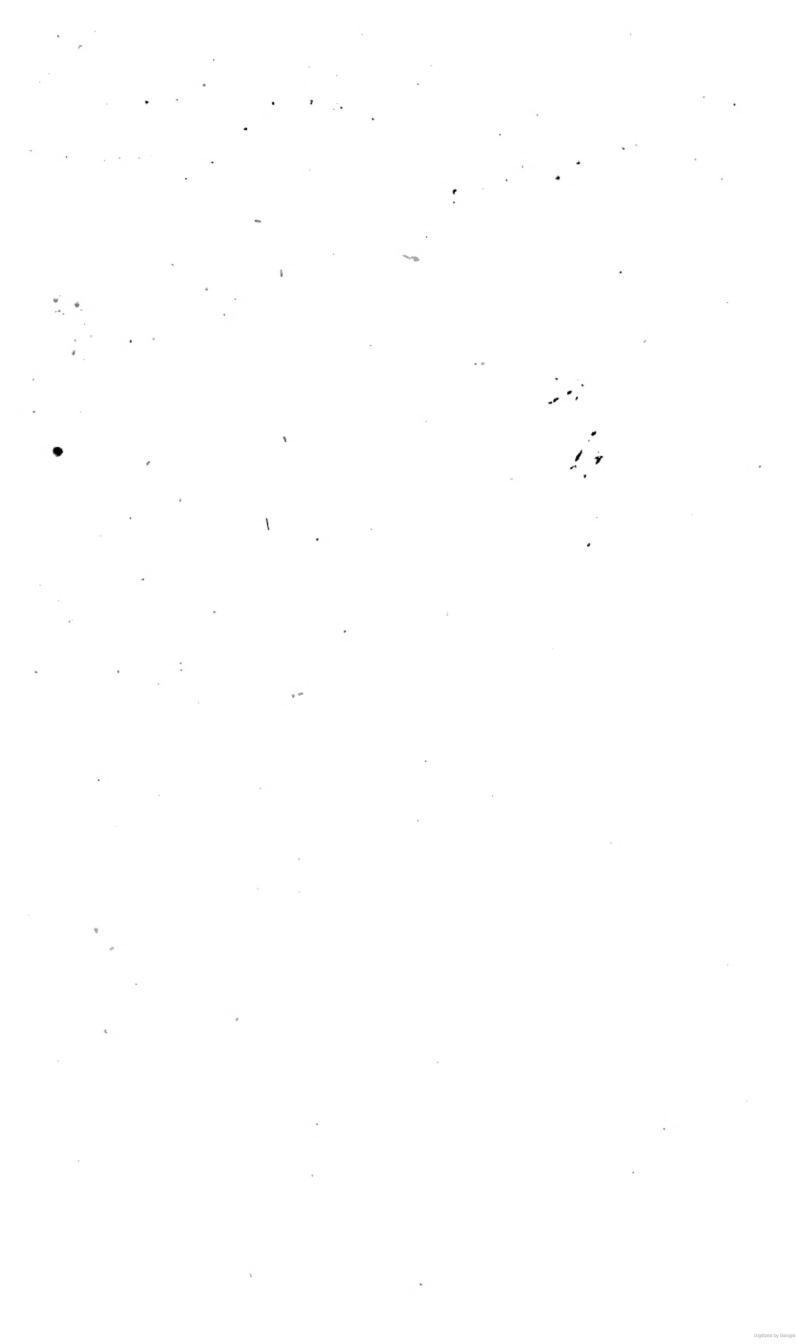
163
B
12

NAPOLI

H

H

H



COMPENDIO

DELLA

DOGMATICA TEOLOGIA.

*Haec Scientiæ attribuitur illud tantummodo ,
quo fides saluberrime gignitur , nutritur ,
defenditur , roboratur.*

S. AUGUST. lib. 4. de Trin. cap. 1.

~~~~~  
TOMO III.  
~~~~~

L' Edizione di Venezia di quest' opera presentava delle significanti lacune; e l' Editore lasciò trascorrere una infinità di errori, tanto nella materia che vi si tratta, che nel testo della vulgata, e nelle citazioni delle autorità.— Queste positive mancanze han richiamato l' attenzione di soggetto peritissimo nelle dottrine Teologiche, il quale con molto studio e significante fatica ha ottenuto la perfezione di sì interessantissima opera, e ci ha obbligato a farla corredare di necessarie note per la maggior intelligenza delle cose più acconciamente trattate.

Un sì vasto lavoro rende l' opera di nostra proprietà; e ci dà il diritto di metterla sotto la salvaguardia della legge.

Gli esemplari dunque non muniti del nostro suggello e della nostra firma saranno dichiarati contraffatti.

P. Marchetti



Vai 1529401

7

COMPENDIO

DELLA

DOGMATICA TEOLOGIA

PER USO DEI PARROCHI

PRINCIPALMENTE DELLA CAMPAGNA E LORO COOPERATORI, E DI ALTRI
CHE VOLESSE INFORMARSI CON FONDAMENTO DE' DOGMI DELLA CATTOLICA
RELIGIONE, E CONOSCERE ED EVITARE GLI ERRORI OPPOSTI

PRESENTATO

DAL P. FAUSTINO SCARPAZZA

Dell'Ordine de' Predicatori della Congregazione del S. Giasone Salomonio,
Lettore di Sacra Teologia

IN QUESTA NUOVA EDIZIONE CORREDATA DI NOTE

Dal P. M. F. Giovanni Calice

DELL' ORDINE MEDESIMO.

TOMO III.



NAPOLI

NELLO STABILIMENTO DELL' ATENEIO

1852.



Journal of Management Studies

1. The first group of people who are interested in the study of the history of the world are the historians. They are people who study the past and try to understand what happened and why it happened. They use a variety of sources, including books, documents, and artifacts, to reconstruct the past. They also try to understand the people who lived in the past and how they thought and felt. Historians are interested in the past for a variety of reasons. Some are interested in the past because they want to know what happened and why it happened. Others are interested in the past because they want to understand the people who lived in the past and how they thought and felt. Still others are interested in the past because they want to learn from the mistakes of the past and avoid them in the future.



TEOLOGIA DOGMATICA.

DISSERTAZIONE QUATTORDICESIMA.

SOPRA QUANTO C' INSEGNA LA FEDE INTORNO ALLA GRAZIA ATTUALE.

CONCIOSSIACOSACHÈ il fine rivelatoci della venuta al Mondo del Salvatore divino sia stato il rialzamento dell' uman genere dallo abisso profondo , in cui dal suo primo Progenitore era stato precipitato , *ut quod cecidit in Adam primo , erigeretur in secundo*, come dice S. Leone *serm. 1. de jejun.*, quindi è, che siccome quello comprendeva e il reato della colpa, e la totale inabilità al conseguimento della vita sovranaturale, ed eterna; così egli con la stessa morte e soddisfece per l' uno , e ci meritò quell' ammirabile medicina , che risanando tutte le piaghe , e togliendo ogni debolezza ci rendesse capaci di nuovamente raggiungerla ; vale a dire quel dono inestimabile , che infuso nell' anima la dispone a quella rigenerazione sovrana, in cui, deposta tutta la scoria peccatrice diviene tutta celeste , e di figlia di sdegno , figlia di adozione , e di amore felicemente rinasce , e rinata opera con gagliardia , e perseveranza frutti degni di sì gran premio , e finalmente lo conseguisca; ed in tal modo sperimenta col fatto con quanta ragione la Chiesa Santa con espressione di giubilante trasporto chiami necessario il peccato , che dalla morte fu riparato del Redentore. *O vere necessarium Adæ peccatum , quod Christi morte deletum est.* Ecco pertanto qual sia il soggetto dolcissimo della presente Dissertazione , cioè la salutar medicina di tutti i nostri mali, che

per essere per ogni riguardo gratuito dono della divina Bontà , col nome generico di grazia antonomasticamente siamo soliti d' indicare. Dal che se deve prender motivo la umana superbia di profondamente umiliarsi nel discoprire la sua somma impotenza pel bene della eterna salute , abbiamo ancora un efficace incentivo per benedire la divina beneficenza , e carità del Riparatore , che ci recò un soccorso così valido , e generale.

CAPITOLO I.

Esposti i varj sensi , in cui può prendersi il nome di grazia , si stabilisce la Cattolica Idea di quella , che grazia chiamasi medicinale di Cristo , e se ne assegnano le differenti spezie.

Quantunque nelle divine Scritture si adopri molte volte il nome di grazia per indicare la eleganza , decoro , e bellezza della persona , o del discorso ; o la grata riconoscenza pe' ricevuti benefizj , o l' incontrare la compiacenza altrui ; e parlando in senso più proprio qualsivoglia gratuita beneficenza dal Sovrano Benefattore conferita alle Creature, sotto il qual nome lo stesso essere fisico, e la sua conservazione, possono grazie denominarsi, come osserva S. Agostino , *epist. 95. , o 177. n. 7. dicendo Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, quae creati sumus, ut non nihil essemus, nec ita essemus aliquid, ut cadaver, quod non vivit, aut arbor, quae non sentit, aut pecus, quod non intelligit; sed homines, qui et essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus, et de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere valeamus: unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum operum merito, sed gratuita Dei bonitate donata est;* e molto più se sia un favore, che ecceda la naturale condizione del soggetto , al quale si conferisce , come fu la integrità originale della umana natura : Propriamente però , e preso un tal nome in rigor Teologico , importa soltanto un dono sovranaturale , che da Dio per sua pura liberalità concedesi alla creatura ragionevole, eccedente qualsivoglia merito di lei in ordine al conseguimento del suo ultimo fine sovranaturale, a cui fu dal medesimo destinata. *Gratia enim, S. Agostino loc. cit, est, quae praedestinati vocamur, justificamur, et glorificamur.*

Siccome però in due diversi stati può riguardarsi la ragionevole creatura , che sola è capace di un favore così distinto , cioè prima del peccato , e nello stato dell' Innocenza , in cui fu nel primo istante di sua creazione costituita , nel quale possono comprendersi anche gli Angelici Spiriti ; e dopo la prevaricazione, per cui fu l'uomo in quell'abisso di miserie precipitato, che altrove abbia-

mo descritto : così sotto due riguardi può il dono medesimo considerarsi , cioè come grazia , che dicesi di Santità , e come grazia medicinale di Cristo. La prima fu conferita agli Angeli , e all' uomo nello stato dell' innocenza , e non importava , se non la collazione dell' essere sovranaturale , per cui veniamo costituiti figli di Dio per adozione , e la forza , di cui abbisognavano come creature per operare con merito , ed efficacia gli atti conducenti al fine sovranaturale , a cui erano stati da Dio benignamente destinati. L' altra è quella , che all' uomo si conferisce considerato nel secondo stato vale a dire di peccatore , ed importa bensì la medesima essenza , ed efficacia , e riguarda lo stesso fine ; ma perchè il soggetto ha bisogno di essere non solo rinforzato per operare , ma di più di rinascere dalla colpa alla vita sovranaturale , e riunirsi con Dio , di cui nasce nemico , e di essere risanato dalle riportate ferite , che alla naturale hanno aggiunto un nuovo genere d' impotenza , ed ha incorso il positivo demerito di ottenerla ; quindi essendo ella quell' onnipotente rimedio , che ripara con ammirabil maniera tutto lo sconcerto , per questo dicesi grazia medicinale ; e perchè non per altro mezzo , o motivo da Dio si conferisce , se non pei meriti della passione , e morte del Redentore , dicesi antonomasticamente grazia medicinale di Cristo. Ascoltiamo Sant' Agostino , che l' una , e l' altra così descrive nell' Enchiridio c. 106. *Quamvis sine gratia , nec tunc (nello stato dell' innocenza) ullum meritum esse potuisset ; quia et si peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum , non tamen justitiæ retinendæ sufficiebat liberum arbitrium , nisi participatione immutabilis boni divinum adjutorium præberetur... Sed post illam ruinam , major est misericordia Dei , quando et ipsum liberum arbitrium liberandum est a servitute , cui dominatur cum morte peccatum ; nec omnino per seipsum , sed per solam Dei gratiam , quæ in fide Christi posita est , liberatur , ut voluntas ipsa , sicut scriptum est , a Domino præparetur , quæ cetera Dei munera capiantur , per quæ veniatur ad munus æternum ;* e questa è quella , di cui presentemente abbiamo a parlare , eda' Teologi si definisce : *Donum supernaturale rationali creaturæ gratuito a Deo concessum intuitu passionis , et meritorum Christi ad vitam æternam ordinatum.*

Da questa generale idea della grazia nascono le prime spezie di lei , sotto le quali tutte le altre comprendonsi , cioè di grazia , che producendo nell' uomo la santità lo rende capace di operare , e conseguire la propria eterna salute , e chiamasi nelle scuole *Gratia gratum faciens* , perchè rende l' anima santificata a Dio cara , ed accetta. E di grazia , che serve alla santificazione altrui , di cui lo stesso Dio volle , che fosse l' uomo suo cooperatore , e ministro , e suole col nome generico di *Gratia gratis data* indicarsi. Deno-

minazione datale, non perchè sia proprio di lei l'esser gratuito dono, mentre ogni grazia è gratuita, ed eccedente ogni merito della creatura, ma perchè non avendo nome proprio, se l'è lasciato il nome generico, per distinguerla dall'altra specie più nobile, ed eccellente, in quella guisa che anche l'uomo specie dell'animale, com'è il bruto, non si chiama però assolutamente animale, come chiamasi il bruto specie inferiore dell'animale medesimo. E l'una, e l'altra poi suddividesi in altre specie particolari.

La Grazia *gratis data* in nove la divide l'Apostolo nella 1. ai Corinti c. 12. cioè la sapienza, la scienza, la fede, la grazia delle guarigioni, l'operazione de' miracoli, la profezia, la discrezione degli spiriti, la varietà de' linguaggi, e l'interpretazione de' sermoni. Di tutto ciò assegna la congruenza l'Angelico nella 1. 2. q. 17. a. 4. Essendo per una parte la grazia *gratis data* per sè diretta alla spirituale salute del prossimo, e non potendo per l'altra l'uomo, che assumesi come ministro a tale impresa, nulla operare nel cuore, e volontà altrui, acciò si converta a Dio; ma soltanto con l'ammaestrare eternamente, e persuadere, ne segue, che tante grazie *gratis* date distinguere si doveano quante sono quelle cose, di cui l'uomo abbisogna per istruire un altro in quello, che eccede tutti i confini della umana ragione, come è appunto la santificazione dell'anima. Ora per ciò conseguire tre cose ricercansi.

Primieramente che l'eletto ministro abbia una piena cognizione de' Misterj, che deve insegnare; secondo che possa provare, e confermare quanto propone; e finalmente, che sappia proporre le sovranaturali verità in conveniente maniera. La prima prerogativa importa necessariamente tre requisiti, cioè primo, che siccome nel magistero umano ricercasi, che chi insegna sia certo della verità de' principj di quella scienza, che vuole insegnare; secondo, che rettamente dai principj le principali conseguenze deduca; e per ultimo sappia cogli esempj spiegar le dottrine, e dagli effetti dimostrare le cagioni: così nel Magisterio Apostolico perchè sia certo de' principj, a lui Iddio comunica la grazia della fede per cui con immobile, e sovraeminente certezza distinta dalla comune con la quale da tutti si deve credere per conseguir la salute, mentre questa riguarda la propria giustificazione, e quella l'insegnare agli altri, crede i misterj rivelati. Perchè non erri nel dedurne le conseguenze se gli conferisce la grazia detta della Sapienza, la qual consiste in una perfetta cognizione delle verità rivelate, per poterle insegnare, e difendere. E finalmente perchè possa renderle adattate alla capacità degli uditori cogli esempj convenienti, se gli dà la grazia della scienza, la quale importa la chiara contezza delle umane cose.

Affine poi, che possa confermare quanto propone, essendo tutti misterj eccedenti la naturale ragione, non può darsi altra pro-

va opportuna , se non quella , che viene dalla divina virtù , e in quattro maniere questa concorre; cioè con la collazione prodigiosa della sanità agl' infermi, con la operazione de' miracoli, col predire le cose venture, e la penetrazione de' segreti del cuore, delle quali la prima chiamasi *gratia sanitatum*, la seconda *operatio virtutum*, la terza *Prophetia*, e la quarta *Discretio Spiritum*.

Finalmente è necessario , che possa il ministro farsi intendere nel linguaggio proprio degli uditori , e questo variando secondo i paesi , se gli conferisce la grazia delle lingue detta *Genera linguarum* ; e sappia spiegare il senso oscuro delle cose che deve annunziare, e questa dicesi *interpretatio sermonum*.

Ma di queste qui non si tratta : quella che forma il soggetto della presente nostra considerazione, è la grazia , che conferita ci viene per la propria santificazione di ciascheduno , cioè la prima di sopra esposta spezie , che per ciò si denomina *Gratia gratum faciens* la quale perchè in due maniere ci viene comunicata, vale a dire permanentemente, sicchè sussista nell'anima giustificata fino a tanto che non ricada nella colpa mortale; e di passaggio come per via di salutar movimento, che eccita, rinforza , e conferma a cercar la giustizia, e ad operare a disporsi a conseguirla, a conservarla, ed accrescerla: la prima Grazia chiamasi Abituale, di cui parleremo a suo luogo. L'altra Attuale, e di essa tratteremo presentemente, ricercando il buon ordine, che prima si parli dei mezzi, e poi del termine, al quale sono essi ordinati.

CAPITOLO II.

Si espone , in che consista la essenza della grazia attuale , e le differenti denominazioni , che prende dalle differenti maniere , con le quali risana , ed ajuta , stabilisce , e conferma la umana infermità nella grande opera della eterna salute.

Per intendere con quella chiarezza , che è possibile in una materia , che tutta eccede l'umana capacità , in cosa consista l'essenza della grazia attuale , senza entrare nelle scolastiche disquisizioni con la scorta del gran Dottore della grazia S. Agostino , la cui dottrina , secondo il sentimento espresso del Sommo Pontefice S. Ormisda nella sua lettera a Possessore , è quella appunto , che insegna nella Cattolica Chiesa : *De libero arbitrio , et Gratia Dei , quid Romana , hoc est Catholica , sequatur , et servet Ecclesia , ex variis libris B. Augustini , et maxime ad Prosperum , et Hilarium abunde cognosci potest*. E però i Padri del secondo Concilio di Oranges con le sentenze di lui loro mandate dall'Apostolica Sede, formarono i Canonì concernenti la grazia ; il che si osservò di poi anche dal Sacro Concilio Ecumenico Tridentino , come ognuno

può vedere , facendone il paragone. Per ciò , dissi , intendere con la possibile chiarezza , conviene prima supporre , che la Divina Grazia perfeziona bensì la umana natura , ma nulla in lei altera , o distrugge delle naturali proprietà di lei. Essendo adunque per una parte proprio dell'uomo l'operare per mezzo dell' intelletto , e della volontà , non potendo volere , se prima non conosce la convenienza , e bontà dell' oggetto , e conosciuta lo vuole ed ama ; e per l' altra essendò stato pel peccato orribilmente ferito nell' una , e nell' altra facoltà , sicchè circondato di tenebre non può distinguere con certezza un grandissimo numero di verità , e pieno di prave inclinazioni sentesi del continuo tirato al male ; quindi fu necessario , che in lui si diradassero tali tenebre , onde con sicurezza conoscere il vero bene , e perchè questo eccedeva la sua nativa capacità , s' illustrasse con una luce , che fosse adattata alla sublimità dell' oggetto , e si sanassero le cattive tendenze della volontà , e si eccitasse e rinforzasse ad amarlo , e a porre in opra i mezzi opportuni per conseguirlo ; il che parimente eccedendo le naturali sue forze , faceva mestieri , che il rinvigorimento provenisse da quella sovrana cagione , che avea a lui proposto un fine così grandioso , e sublime. Ora questo lume sovranaturale , che rischiarò le nostre tenebre , e innalza la nostra mente a concepir degnamente il sommo Bene , questo amoroso impulso , o allettamento , che eccita ed infiamma la nostra volontà ad amarlo , e volerlo , Grazia chiamasi attuale. Grazia , perchè eccede ogni merito della creatura. Attuale , perchè è tutta ordinata alla operazione. *Gratia* , così la definisce S. Agostino *lib. 4. ad Bonif. cap. 5. est inspiratio dilectionis , ut cognita sancto amore faciamus*.

Siccome poi in differenti maniere una così felice comunicazione di lume , e di forze , viene eseguita dal Liberalissimo Donatore Iddio , così ancora con differenti nomi viene significata. Chiamasi primieramente operante , ed eccitante , quando si comunica alla ragionevole creatura , senza che ella nulla contribuisca per averla , e nemmeno vi pensava , oppure anche pensava , e voleva il contrario , come succede in chi ritrovasi in peccato mortale , da cui non pensa ad uscirne. E questa è il principio della salute , il quale unicamente da Dio proviene. Disposto in tal modo l' intelletto , ed eccitata la volontà , nulla ancora farebbe , nè si accingerebbe all' opera , se il Dio medesimo non la confortasse con un nuovo grazioso rinforzo , che la fa di fatto eseguire l' azione conosciuta , ed eletta per salutare , e allora dicesi cooperante , o adiuvante , perchè non è solo Dio , che opera , ma è anche la creatura ; mentre essendo il conoscere , e volere atti vitali , dalle sue potenze devono prodursi ; opera adunque essa pure , ma ajutata da Dio.

Chiamasi ancora preveniente , e susseguente , la quale distinzione spiegasi dall' Anglico *1. 2. q. 3. art. 2. e 3. col riflettere all' or-*

dine degli effetti , che in noi produce la grazia. Cinque , dice egli , se ne numerano , cioè primo il sanare la infermità dell' anima ; 2. il fare , che voglia il bene ; 3. che il bene conosciuto , e voluto efficacemente da lei si operi ; 4. la perseveranza nel bene intrapreso ; e per ultimo il conseguimento della felicità consumata , vale a dire la gloria sempiterna. Ora la grazia , che produce il primo , dicesi susseguente rispetto alla prima , e preveniente per rapporto al terzo , e quella , che questo opera , susseguente , e preveniente rispetto a quella , che segue , e così delle altre. Dottrina appresa da S. Agostino *lib. de nat. , et grat. cap. 31.* dove dice : *Prævenit (gratia) ut sanemur , subsequitur , ut sanati vegetemur , prævenit ut vocemur , subsequitur , ut glorificemur.* E con tutta ragione la discorrono così , mentre espressamente la Scrittura santa nella stessa maniera distingue questi tratti amorosi della Divina beneficenza , il Reale Salmista nel salmo 58. v. 11. *Misericordia , dice , ejus præveniet me ,* e nel Salmo 22. v. 6. *et misericordia tua subsequetur me.* Sopra le quali parole riflette il lodato Dottore della grazia , *lib. 2. ad Bonif. cap. 9. Ut incipiamus dictum est , misericordia ejus præveniet me. Ut perficiamus , dictum est , misericordia ejus subsequetur me.* Quindi il Sacro Concilio di Trento nella 6. sessione formò il terzo Canone così concepito : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione , atque ejus adjutorio hominem credere , diligere , sperare ; aut pœnitere posse , sicut oportet , ut ei gratia justificationis conferatur , anathema sit.* E però la Chiesa Cattolica Romana nella pubblica preghiera della Domenica 16. dopo la Pentecoste supplica in questi termini la Divina clemenza : *Tua nos , quæsumus Domine , gratia semper et præveniat , ut sequatur , ac bonis operibus jugiter præstet esse intentos.*

Celebre finalmente è la distinzione della grazia attuale in quella , che dai Teologi chiamasi sufficiente , e in quella , che dicesi efficace. Ma quanto sono d' accordo nel servirsi de' termini , sono altrettanto discordi nel determinarne il significato. Noi , lasciate le dispute delle Scuole Cattoliche , li spiegheremo nel senso , che da tutti i Cattolici devono prendersi , perchè conforme alla dottrina della Chiesa definita contro gli Erranti già condannati. Per nome adunque di grazia sufficiente s' intende quella , che talmente sana , e rende vegeta , e disposta la volontà coi lumi , ed affetti , che le inspira , che null' altro si ricerchi , acciò nell' azione promp-
 rompa se non il nuovo ajuto , che l' applichi all' operazione , e per conseguenza dia alla stessa potenza tanta forza , quanta se ne ricerca per superare le difficoltà , che oppongonsi o dalle passioni , o dal Demonio in quelle circostanze determinate , in cui attualmente ritrovasi il soggetto , sicchè se cede , e non trionfa , sia la vera cagione non l' impotenza , ma la cattiva volontà , che non vuo-

le , e col non volere seguire i lumi , e gli stimoli della grazia , che attualmente riceve , si rende indegno dell' ulteriore soccorso indispensabile , perchè operi con efficacia la sua salute.

Per nome poi di Grazia efficace s' intende quella , che talmente rischiarà l' intelletto , e accende e infiamma la volontà , che liberamente bensì , ma però sempre la fa risolvere ed operare , e trionfando invincibilmente di ogni difficoltà e resistenza , ottiene infallibilmente l' effetto , per cui viene conferita.

Ora che l' una e l' altra di queste grazie realmente dalla Divina Bontà si conferiscano all' uomo sono evidentissimi gli argomenti. E quanto alla prima.

Non può da alcun Cattolico mettersi in dubbio conferirsi da Dio all' uomo , delle grazie non solo esterne , come sono le esortazioni , le disgrazie , i benefizj temporali , e simili , ma interne ancora , come sono le illustrazioni della mente , e affetti del cuore , le quali non producono quell' effetto , a cui sono dalla Divina Bontà ordinate , come sarebbe la conversione perfetta del peccatore , la vittoria di una tentazione , o passione , l' adempimento di qualche grave dovere , e finalmente il conseguimento della eterna salute ; e per altro chi le riceve sentesi eccitato e ben disposto per incominciare , o per proseguire la grande impresa , e nondimeno , o vi resiste , o non le cura. Di fatto che vogliono dire quelle espressioni nei Proverbj *cap. 1. v. 24, e 25. Vocavi , et renuistis; extendi manum meam , et non fuit , qui aspiceret. Desperexistis omne consilium meum ; et increpationes meas neglexistis.* E quelle di Isaia *cap. 5. v. 3. e seg. Judicate inter me , et vineam meam; quid est , quod debui ultra facere vineæ meæ , et non feci ei? an quod expectavi ut faceret uvas , et fecit labruscas?* E quelle di Gesù Cristo medesimo in S. Matt. *cap. 11. v. 21. Væ tibi Corozaim , væ tibi Betsaida , quia quod si in Tyro , et Sidone factæ essent virtutes , quæ factæ sunt in vobis , olim in cinere , et cilicio pœnitentiam egissent , e nel cap. 23. v. 37. Quoties volui congregare filios tuos. . . et noluisti.* E negli Atti *cap. 7. v. 51. S. Stefano rimproverò lo stesso : Dura cervice , et incircuncissis cordibus , et auribus vos semper Spiritui Sancto resistitis.* E però l' Apostolo esortava i Fedeli nella 1. ai Tessalonicensi *cap. 5. v. 19. Nolite Spiritum extinguere ;* e nella 2. ai Corinti *cap. 6. v. 1. Adjuvantes autem exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Non è egli evidente parlarsi in tutti di grazie , che Iddio premuroso del nostro vero bene concede , ma che l' uomo ingrato rende inutili , e non le cura ? Ora queste grazie certamente non sono efficaci , perchè queste importano sempre libera sì , ma infallibile la cooperazione , e l' effetto compiuto , per cui comunicansi. Dunque Iddio graziosamente conferisce agli uomini degli ajuti , che con tutta ragione chiamansi sufficienti , non già

preso il termine nel senso rigoroso grammaticale , nel quale dicesi sufficiente ciò , che da sè solo basta al conseguimento del fine , sicchè nulla di più si ricerchi ; ma Teologico, in cui s' intende essere sufficiente ciò , che dà tutto il vigore alla potenza inferma di poter operare , sicchè ricevendo la grazia dell' azione subito corrisponda , ed eseguisca.

Alle Scritture concordano perfettamente i Padri. S. Ambrogio sopra le parole del Salmo 118. v. 151. *Prope es tu Domine. Numquid* , dice , *si quis ostia domus suæ claudat , solis est culpa , quod non illuminet domum ejus ? Ergo si quis peccatorum suorum repagulis obserandam mentem propriam judicaverit , et Verbi a se splendorem stultus avertat , ac sibi inferat insipientiæ cæcitatem causare poterit , quod sol justitiæ noluerit intrare , aut infirmitatem luminis cælestis arguere ?* S. Agostino e con la voce e col fatto prova la medesima verità. Con la voce espressamente asserendo darsi da Dio all' uomo quell' ajuto , senza del quale non può perseverare nel bene , e darsi quello ancora , con cui realmente persevera. *Primo itaque homini* , così nel *lib. de Corrept. et Grat. c. 10.* , e 11. *qui in eo bono , quo factus fuerat rectus , acceperat posse non peccare , posse non mori , posse ipsum bonum non deserere , datum est adjutorium perseverantiæ , non quo fieret , ut perseveraret , sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset.* E se ciò successe in Adamo innocente , molto più deve ammettersi ne' suoi discendenti guasti , ed infermi. Come appunto insegna nel *lib. de Grat. , et liber. Arbitr. c. 17.* ove parlando della caduta di S. Pietro , dice così : *Ipsam charitatem (perfectam) Apostolus Petrus nondum habuit , quando timore Dominum ter negavit ; timor enim non est in charitate.... et tamen quamvis parva , et imperfecta , non deerat , quando dicebat Domino , animam meam pro te ponam.* Vi è dunque una carità perfetta , ed una imperfetta , quella , che fa produrre alla volontà l'azione virtuosa compiuta , e quella , che soltanto la eccita , e la dispone perchè sia abile a produrla.

Col fatto poi lo conferma descrivendo nelle sue Confessioni i combattimenti , che sperimentò in sè stesso prima di convertirsi perfettamente a Dio , ne' quali sentiva la volontà ora sollevarsi , e principiare a voler il bene , ma non sollevarsi a volerlo assolutamente , e ritornarsene a cedere alla concupiscenza , che ricalci-trava. *Ita duæ voluntates meæ* , così nel *lib. S. c. 5. una vetus , alia nova , illa carnalis , illa spiritualis confligebant inter se , atque discordando dissipabant animam meam ; sic intelligebam meo ipso experimento id , quod legeram , quomodo caro concupisceret adversus spiritum , et spiritus adversus carnem.* A S. Agostino perfettamente uniformasi anche l' Angelico , poichè spiegando quelle parole del *cap. 3. della lettera agli Efesj v. 7.*

Cujus factus sum minister secundum donum gratiæ ejus , quæ data est mihi secundum operationem virtutis ejus. Si esprime così. *Hujusmodi autem auxilium duplex fuit ; unum quidem ipsa facultas exequendi ; aliud ipsa operatio actualis. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem , et gratiam , per quas efficitur homo potens , et aptus ad operandum ; sed ipsam operationem confert in quantum operatur in nobis interius movendo , instigando ad bonum ;* e la prima dice essersi riconosciuta dall'Apostolo in quelle parole , *cujus factus sum minister secundum donum gratiæ ejus ;* e l'altra nelle seguenti *secundum operationem virtutis ejus.*

Alle autorità delle Scritture, e de' Padri aggiungonsi le definizioni della Chiesa. Avendo Giansenio , nel lib. 3. *Gratia Christi c. 13.* scritta questa proposizione *esse præcepta quædam ; quæ hominibus non tantum infidelibus , obcæcatis , et obduratis , sed fidelibus quoque , et justis volentibus , et conantibus secundum præsentem , quas habent vires , impossibilia , deesse quoque gratiam , qua possibilia fiant.* Il sommo Pontefice Innocenzo X. la condannò come temeraria, empia, bestemmia, scomunicata, ed eretica. Dunque definì esser vera la contraddittoria di lei , cioè che attese le circostanze individuali, in cui ritrovasi l'uomo, non v'ha precetto, che sia a lui impossibile da osservarsi, ed avere la grazia, per cui gli diviene possibile una tale osservanza. E avendo lo stesso Autore nel lib. 2. c. 4., e altrove detta l'altra proposizione. che *Gratia læsæ , ægrotæque voluntatis nullo modo in ejus relinquitur arbitrio , ut eam deserat , aut arripiat si voluerit sed illa sit potius postrema gratia , qua invictissime fit , ut velit , et a voluntate non deserantur* , che è lo stesso , che dire: *Interiori gratiæ in statu nature lapsæ nunquam resistitur ;* lo stesso Sommo Pontefice la condannò come eretica. *Hæreticam declaramus , et uti talem damnamus.* Dunque è di fede la contraria , cioè esservi una grazia , a cui la volontà non solo può resistere , ma di fatto molte volte resiste. Ma questa non è l'efficace, alla quale può ben resistere , ma non mai resiste ; dunque è quella , che per distinguersela chiamasi da Teologi sufficiente.

Lo stesso era stato definito da molti Concilj. In quello di Oranges del 529. *can. 25.* in quello di Sens del 1528. *p. 1. c. 15.* e quel che è più nell' Ecumenico di Trento *sess. 6. de justificat. Cap. 11. Deus impossibilia non jubet , sed jubendo monet , et facere quod possis , et petere quod non possis , et adjuvat ut possis ;* e nel *can. 18. Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato , et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia ; anathema sit ;* e nel 22. *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio in accepta justitia perseverare posse , vel cum eo non posse ; anathema sit.* Se adunque si possono osservare tut-

ti i divini precetti , se questi molte volte anche da giustificati si trasgrediscono, e viene loro giustamente imputata a colpa la trasgressione ; devesi per necessaria conseguenza conchiudere darsi da Dio all' uomo una grazia , con cui può operare la sua salute , ma alla quale molte volte resiste, e però essere dogma di fede dar-si quella grazia che sufficiente chiamasi nel senso di sopra esposto.

Nel che a maraviglia risplende la soavità della Provvidenza divina , e la sua costanza nella esecuzione delle sue Leggi. Imperciocchè siccome nell' ordine naturale volle che nelle seconde cagioni vi fossero le facoltà necessarie per la produzione degli effetti, e perchè queste si trovasser disposte vi aggiunse gli abiti e fisici, e morali, acquisiti, o infusi secondo la diversa lor condizione, e non potendo da sè sole applicarsi all' opera fossero pronte a seguire la mozione, che da lui come prima cagione necessariamente dovean ricevere. Così nell'ordine sovranaturale, che, come dicemmo, non distrugge, nè altera, ma perfeziona il naturale , volle , che prima le potenze fossero in tal maniera disposte con la sua grazia, che nulla loro mancasse a renderle atte all'opera, quando con la sua nuova grazia alla medesima le applicasse. L' osservazione è dell' Angelico 1. 2. q. 109. a. 1. Spieghiamolo con un esempio. Un dipintore, il quale sia al servizio chiamato dal suo Sovrano con ordine di non dipingere cosa alcuna senza il suo ordine espresso, potrebbe mai servire come conviensi. se prima non avesse la perizia intera dell' arte sua, se non avesse le membra sane , i colori preparati, i pennelli adattati? No certamente; tutte queste cose devono in lui ritrovarsi preventivamente al comando, altrimenti questo sopravvenendo , sarebbe incapace di eseguirlo. Ma con tutte queste necessarie disposizioni mai si accingerà all' opera , se chi lo chiamò, non lo ecciti col suo comando all' opera particolare.

Ciò che sono le predette disposizioni in ordine al dipintore sono quelle , che produce la grazia in ordine alle opere salutari , e diconsi sufficienti. non perchè bastino alla produzione dell'effetto consumato e perfetto , ma perchè ricevutele nulla di più ricercasi perchè sia il soggetto preparato, e disposto a seguire l'attuale ajuto, che lo applica all'operazione, e lo rendano realmente capace a poter resistere a qualsivoglia contraria disordinata concupiscenza; e siccome il dipintore nella predetta guisa disposto alla intimazione del comando, subito l' eseguisce, così l' uomo preparato alla comunicazione della nuova grazia prontamente risolvesi ad operare.

Questo ajuto , alla cui collazione infallibilmente la volontà si determina ad operare; chiamasi efficace, perchè appunto va sempre congiunta con la produzione dell' effetto, che Iddio pretende, non riconosce resistenza , nè v' ha cuore sì duro , ed impietrito , che alla onnipotente insieme , e soavissima impressione di lui non si

ammollisca , e si arrenda. Tanto appunto c' insegna la Cattolica Chiesa sul fondamento delle divine Scritture, e de' Padri. Di fatto in Ezechiele c. 36. v. 26. Iddio così si esprime *Dabo votis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri: et auferam cor lapideum de carne vestra , et dabo vobis cor carneum , et spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam, ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini.* Il Redentore in S. Giovanni c. 6. v. 44. *Nemo, dice, potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* E S. Paolo scrivendo ai Filippesi c. 2. v. 13. *Deus est, qui operatur in nobis vellet, et perficere pro bona voluntate.* Ora tutto ciò non altro significa, se non la collazione di una forza sì vigorosa e potente , per cui l' uomo supera ogni ostacolo , e cammina con piè franco la strada della salute, a cui mai non resiste, ma sempre volenteroso si arrende, e coopera. Ma questa è certamente una grazia diversa da quella, a cui l' uomo molte volte resiste; dunque oltre la grazia che chiamasi sufficiente, e di potere , vi è anche quella , che giustamente denominasi efficace, e di operazione.

Che in tal senso debbansi prendere le Scritture, lo esprime la Chiesa stessa nelle pubbliche sue preghiere, con le quali dimanda a Dio l'ajuto, che ci faccia operare le azioni concernenti l'eterna nostra salute: *Dirige ad te, dice nella Feria 4. dopo la 2. Dom. di Quares., tuorum corda fidelium, ut Spiritus tui fervore concepti, et in fide inveniantur stabiles, et in opere efficaces;* e nel Sabato dopo la Domen. 4. *Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates.* E nella Domenica 19. dopo la Pentecoste: *Tua medicinalis operatio tuis semper faciat inherere mandatis.* Ora se giusta il detto di S. Agostino, Epistola 107., o 207. *ad Vitalem: Nemo est tam imperitus, tam carnalis, tam tardus ingenio, qui non videat Deum facere, quod rogari se præcepit ut faciat;* deve necessariamente conchiudersi, che vi sia una grazia, che la disposta volontà applica all'operazione, e fa che infallibilmente la produca col suo mezzo, e rinforzo.

Ascoltiamo adesso il lodato S. Agostino , poichè i Padri prima di lui , come osserva egli stesso nel libro *de Prædestinat. Sanct. c. 14.* , non trattarono con precisione della grazia , non essendo peranche insorto alcun temerario , che la impugnasse (1) e però

(1) Pelagio , il primo , sul principio del quinto secolo si scagliò contra la dottrina della Grazia, tenuta universalmente dalla Chiesa, ed insegnata a' suoi figli con tante e tante preghiere , giusta le chiarissime sentenze di S. Paolo S. Agostino , allora , maturo nella età , profondamente sodo nella dottrina , fervoroso nella carità del suo Episcopato , si scagliò con tutte le sue forze contra l'Idra Pelagiana , e contra i difensori di questa , prendendo a sua guida S. Paolo ed esponendone con sublime ingegno il senso de' detti dell' Apostolo (Questi era il trofeo della Grazia di Dio).

fu egli il primo, che ne spiegasse il Mistero, onde giustamente si meritò il glorioso titolo di Dottor della grazia. Nel libro pertanto de *Grat.*, et *lib. Arbitr.* c. 16. così si esprime: *Certum est nos mandata servare, si volumus; sed quia preparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, et volendo faciamus.... Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* E nel libro de *Corrept.*, et *Grat.* c. 12. dopo aver detto, che se nel presente stato d'infermità della umana natura, si lasciasse la volontà in sua balia, succumberebbe alle difficoltà, e a suoi spirituali nemici, soggiunge: *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter, et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non tamen deficeret. neque adversitate aliqua vinceretur.* E nel capo 14. *Volenti saluum facere nullum hominis resistit arbitrium. Sic enim velle, seu nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediât, nec superet potestatem. De his enim,*

Fausto Regiense, e Cassiano, insigni tra' Monaci di Marsiglia, rinnovatori, in parte, degli errori pelagiani, impresero a censurare la dottrina sparsa ne' libri di S. Agostino. Tra le molte inopportune censure era quella che il S. Dottore male appoggiava la dottrina della Grazia, come quello che non si serviva de' Padri della Chiesa, creduti oscuri in tale materia. S. Prospero di Aquitania, e S. Ilario di Arles in due lettere significarono tutto al Dottore d'Ippona; e perciò nell' ann. 428, o 429. scrisse i due libri de *Prædestinatione SS.*; e de *Dono Perseverantiæ*. In questi confuta gli errori, le censure, ed i vani pretesti di Cassiano e Fausto e de' Monaci Marsigliesi. Relativamente agli antichi Padri dice nel luogo citato dall' Autore

« Certe enim si de divinarum Scripturarum Tractatoribus, qui fuerunt ante
» nos, proferrem defensionem huiusque sententiæ, quam nunc solito diligentius, atque copiosius contra novum Pelagianorum defendere urgeremur errorem (segue la dottrina difesa da S. Agostino: hoc est — *Gratiam Dei non secundum merita nostra dari, et gratis dari cui datur; quia neque volentis neque currentis sed miserentis Dei est; justo autem iudicio non dari cui non datur; quia non est iniquitas apud Deum*) : si huius ergo sententiæ defensionem ex divinarum eloquiorum, nos precedentibus, catholicis tractatoribus promerem : profecto hi Fratres (i Marsigliesi) pro quibus nunc agimus, adquiescerent; hoc enim significastis litteris vestris (parla S. Agostino a' SS. Prospero, ed Ilario). Quid igitur opus est ut eorum (de' Padri antichi) scrutemur opuscula, qui prius quam ista hæresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum questione versari; quod procul dubio facerent, si talibus respondere cogentur. Unde factum est, ut de Gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis, et transeunter adtingerunt.

Ciò, che non fecero i Padri vetusti, perchè non ebbero contraddittori, si fece da S. Agostino copiosamente, chiaramente, sodamente, e felicemente; non che da' seguaci della dottrina di questo Dottore, si Padri che Teologi. Leg. le due Lett. anteposte ai due libri citati di S. Agostino. *Edit. Paris. Maurinorum.*

qui faciunt quæ non vult, facit ipse quod vult—Qui tamen hoc non facit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium, quo placeret, inclinandum omnipotentissimam potestatem. E finalmente per lasciar altri passi nel libro de Prædest. Sanct. c. 8.—*Hæc itaque gratia, quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.* Dalle quali autorità evidentemente confermasi darsi da Dio una grazia così potente, e sì forte, che sempre ottenga l'effetto compito, per cui si dona, ed ha sempre congiunta la operazione.

Contra la finora propugnata Dottrina insorsero Calvino, Lutero, e Giansenio. Diceva il primo non darsi altra grazia se non la efficace, e questa talmente forte, ed invincibile, che non potesse la volontà umana resistere, ma fosse necessitata come uno istromento inanime a seguirne l'impulso. *Voluntatem*, così nel libro 2. *Instit. c. 13. movet (Deus) non qualiter multis sæculis traditum est, et creditum* (Povera Chiesa di Gesù Cristo stata sempre cieca fino all'apparire di questo gran luminaire! Può darsi temerità più insolente?) *ut nostræ postea sit electionis motioni aut obtemperare, aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo.* E nel Sinodo di Dordrek così fu stabilito: *Distinctio illa gratiæ in sufficientem, et efficacem, si non de externis mediis, sed de vero, et interno Spiritus tractu loquamur, minime nobis probatur.* Nè poteva approvarsi, avendola riprovata con tanta sfacciataggine a fronte di tutta l' antichità il loro Capo Setta... Ecco la decisione erronea, *quoscumque enim Spiritus S. trahit, illis non tantum dat posse currere, sed etiam ut reipsa currant*; erronea, dissi, presa nel loro senso di escludere cioè la grazia di potere, e non ammettere se non la efficace che necessariamente faccia correre. Poichè se avessero inteso, che a chi è dallo Spirito Santo mosso con efficacia, viene data e l' una, e l' altra senza offendere la libertà, avrebbero cattolicamente deciso; ma lo spirito di vertigine, che sopraintendeva alla Sinagoga, non lasciò loro vedere la verità, e confermarono l'eresia.

Lutero parimente parla nella stessa maniera nel libro de Servo Arbitrio. *Sequitur nos necessario operari...Necessario vero dico, non coacte, necessitate immutabilitatis, non coactionis. Hoc est, Homo, cum vacat Spiritu Dei, non quidem violentia velut raptus oborto collo, nolens facit malum, sed sponte, et libenti voluntate...Rursus ex altera parte si Deus in nobis operatur, mutata, et blande assibilata per Spiritum Dei voluntas, iterum mera lubentia et pronitate, ac sponte sua vult, et tacit, non coacte, pro natura voluntatis, quæ si cogeretur, voluntas non esset.* E così *ex tripode* questo nuovo Riformatore la diveni-

re l' uomo una macchina , che agisce secondo l' impulso , che riceve , e solo gli fa il servizio di lasciargli l' istinto come alle bestie per non farlo una statua di pietra , ma un animal sensitivo.

Giansenio nel libro 1. *de Gratia Christi cap. 3.* neppur egli in sostanza riconosce altra grazia se non la efficace. *Vocamus*, dice, *sufficientem gratiam*, seu *sufficientes adiutorium*, *præter quod nihil aliud ex parte Dei per modum principii necessarium est, ut homo velit, aut operetur*; e quel che è peggio, attribuisce un tal errore a S. Agostino , e lo conferma nel libro 4. c. 10. *Hinc claret cur Augustinus omnem omnino gratiam pure sufficientem auferat. Ratio perspicua est, quia cum ei nulla sit gratia operandi præter istam suavitatem Dei, nisi ista tanta fuerit, ut ei delectationes rerum creatarum cesserint, vel peccabitur, vel alternante delectationum fluctu in medio remanebitur; sin autem ista superaverit, jam sine dubio bene voluntas operabitur... sed utrumlibet fiat, non erit sufficiens gratia, sed vel efficax; vel ita inefficax, ex qua operatione quidem possit sequi, nisi ejus inefficacia per aliam suppleatur.* Ecco la volontà da Dio creata libera divenuta una semplice bilancia, che s'innalza necessariamente, o si abbassa, o resta in equilibrio secondo la diversità de' pesi , che vi si pongono , il che è tutto conforme nella sostanza al Luterano sistema. Quindi secondo lui quella grazia che si conferisce anche a giusti nelle circostanze, in cui le passioni con le loro lusinghe superano in grado l' amor del bene , e la soavità ispirata dalla medesima, è affatto inetta a superarle per mancanza di forza, e però riesce loro impossibile l'osservanza dell'istante precetto.

Per provare una così erronea opinione primieramente producono tutti que' testi delle divine Scritture, ne' quali si dice , che la grazia sempre ottiene il suo effetto, nè v' ha creata potenza , che vi resista.

Ma tali testi nulla provano, contra la cattolica verità. Imperciocchè questa riconosce una grazia, come abbiamo dimostrato di sopra , che sempre invincibilmente trionfa del cuore umano. Bisogna, che essi provino , che dalle divine Scritture non se ne ammetta di altra spezie , e che ammettendone una , l' altra positivamente si escluda. Ma come farlo , se i testi da noi recati in altro senso non possono intendersi, se non di una grazia , a cui la volontà può resistere , e molte volte resiste ; di una grazia , che , dando il potere di osservare il precetto che attualmente esige l' esecuzione , rende possibile l' adempimento , e colpevole la trasgressione , mentre la volontà , che può osservarlo , e superare l' impeto della passione , liberamente cede , e prevarica ? Secondo adunque le divine Scritture , devono ammettersi le due predette spezie di grazia , e in tal maniera tutte concordano ; una

o l'altra che si neghi, non v'ha più mezzo di conciliarle, e diven-
gono tra sè medesime contraddittorie, il che è impossibile.

Apportano in oltre varj passi del grande Agostino, nei quali
pare, che o non riconosca altra grazia fuori della efficace, o se
ne nomina qualche altra, sembra soltanto intendere la esterna del-
la Predicazione, e della Legge.

Ma qualora riflettasi contro di chi il S. Dottore scriveva, sva-
nisce ogni difficoltà. Combatteva egli contra Pelagio, il quale nega-
va la grazia interiore che sana ed ajuta la volontà ad operare le
azioni salutari, e solo ammetteva la grazia consistente nel dono
del libero arbitrio, della Legge, e della Dottrina, e al più nell'il-
lustrazione dell'intelletto. Ora diceva il Santo nel libro *de Gratia
Christi c. 10. Nos eam gratiam volumus, iste (Pelagio) aliquan-
do fateatur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solum promitti-
tur, verum etiam creditur, et speratur; non solum revelatur sa-
pientia, verum et amatur; nec solum suadetur omne quod bo-
num est, verum etiam persuadetur... Hanc debet Pelagius gra-
tiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse Chri-
stianus*. E nel capo 47. *Confiteatur gratiam, qua voluntas, et
actio divinitus adjunatur, ut sine illo adjutorio nihil bene veli-
mus, et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum
Dominum nostrum*. Questa adunque è la vera sua sentenza.
Quando adunque parla della grazia, che fa operare, parla col lin-
guaggio delle Scritture, con cui esprime la efficacia di lei; quan-
do parla di quella che instruisce, che illumina, intende quella,
che dà internamente il potere, ma non congiunto con la operazio-
ne, e però la volontà può resistervi, nè mai si proverà dagli Av-
versarij, che abbia egli asserendo la prima, esclusa, e rigetta la se-
conda. Anzi espressamente la riconosce. Poichè nella *quest. 2. del
1. Libro ad Simplicianum*. parlando di Esau, così si esprime :
*Noluit Esau, et non cucurrit; sed etsi voluisset, et cucurrisset,
Dei adjutorio pervenisset... nisi, vocatione contempta, reprobis
fieret*. Può esprimersi più chiaramente quella grazia, a cui resi-
stendo la umana volontà diviene colpevole, perchè trasgredi-
sce il precetto, alla cui osservanza da quella rendevasi valevole,
e disposta?

Ma, insistono, questa grazia sufficiente è la grazia di possibili-
tà, come quella, che rende la volontà disposta all'opera. Ora que-
sta ammettevasi anche da Pelagio, e Sant' Agostino la rigetta, e
la impugna. Dunque egli altra grazia non riconosce, se non l'ef-
ficace.

L'argomento nulla conchiude, perchè si fonda sopra un equivo-
co nascosto sotto la parola *possibilità*. Pelagio chiamava grazia di
possibilità la natura ragionevole, il libero arbitrio, la dottrina e la
legge, e finalmente anche la illustrazione dell' intelletto; e in un

senso era vero, perchè tutte le predette cose sono dono di Dio, e senza di esse sarebbe impossibile l'operare; ma non riconosceva alcuno ajuto interiore dalle stesse affatto distinto, e affatto indebito, e soprannaturale, che infiammasse, ed ajutasse la volontà alle opere concernenti la eterna salute. Ora Sant'Agostino rigetta la prima nel senso pelagiano, e vuole, che confessi necessaria la seconda. *Si consenserit nobis*, dice nel sopraccitato Libro *de Gratia Christi c. 47. non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, et actionem...ita divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus, et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit nostra vera justitia, quæ nobis ab illo est; nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, controversiæ relinquatur.* Non solo adunque non impugna la grazia di potere nel senso Cattolico, ma l'asserisce, mentre dichiarando necessaria la grazia, che dà l'atto, suppone anche necessaria quella che rende la potenza sana, e disposta a poterlo produrre, come si è veduto nelle autorità di sopra citate. Se poi d'ordinario ne' suoi scritti contra Pelagio parlà della grazia efficace, il motivo è, perchè il punto della controversia contra l'eretico consisteva nel dimostrare la necessità della grazia attuale interiore in ordine alle opere salutari; e siccome la grazia efficace è quella, che fa eseguirle, ed è, dirò così, più facile, a concepirsi, ed è il dono principale, che col nome di grazia di Gesù Cristo s'intende, e suppone le altre che a lei servono di disposizione, così il Santo Dottore la indica antonomasticamente con un tal nome.

I Semipelagiani, soggiungono, ammettevano la grazia, a cui può consentire, e dissentire la volontà, e nondimeno il Concilio di Oranges condanna in essi una tale asserzione. Dunque non deve ammettersi una tal grazia.

Basta sapere qual fosse il sistema de' Semipelagiani circa un tal punto, per vedere, che l'argomento nulla conchiude. Volevano questi, che la volontà con le sole sue forze si disponesse a ricevere i primi eccitamenti al bene soprannaturale, in riguardo della quale disposizione venisse poi conferita la grazia, per cui operava. Ora il Concilio condanna, e con lui tutta la Cattolica Chiesa un tale errore, asserendo, che la volontà non precede in grazia; ma che lo stesso principio di buon pensiero, ed effetto in ordine alle opere soprannaturali della grazia previene, e appunto per tal motivo preveniente si chiama. Ma non nega, che prevenuta la volontà non possa resistere, e privarla di quell'effetto, al quale come disposizione necessaria viene dalla divina Liberalità ordinata.

Finalmente dicono, se si desse questa grazia, a cui la volontà

può resistere , perchè dà il potere , e non l' azione , sarebbe una grazia non solo inutile , ma nociva , mentre servirebbe ad accrescere il reato della volontà resistente , e che per altro con lei sola non può operare.

Questo è un argomento simile a quello di colui , il quale discorresse così. Le Leggi , e i precetti dimostrano ciò che dee farsi come virtuoso , e lasciarsi come vizioso , ma non danno l' ajuto per osservarli. Dunque sono inutili , e perniciosi. Il Medico ha risanato l' infermo , sicchè può alzarsi dal letto , ma non gli ha dato la mano perchè si alzi. Dunque è stata superflua , e pernicioso la sua cura. Cosa risponderebbero i Giansenisti ? Che sono pazzie ripugnanti allo stesso senso comune. Così diciamo anche noi alla loro proposta. Se inutili non sono le disposizioni previe perchè il fuoco accenda il legno , l' arare , e l' ingrassare la terra , acciò produca i frutti ; perchè nell' ordine sovranaturale , tutto soavità , e sapienza , dovranno dirsi inutili le parimente sovranaturali disposizioni ? Perchè nocive ? La volontà senza grazia è una radice infetta , che da sè non può produrre frutto degno di eterna vita ; come di un ordine affatto eccedente la naturale sua attività anche se fosse senza difetto. La grazia la risana , la rinforza , e la dispone con lumi benchè deboli , con affetti benchè non così vigorosi , che la faccian risolvere a prorompere in un atto generoso , e costante , che la converta perfettamente al suo ultimo fine , ed essa in vece di ascoltarli li disprezza , e segue a vivere attaccata alla creatura , a secondare il disordine delle passioni , e si avrà il coraggio di dire , che la grazia è nociva e non piuttosto non dovrà dirsi , che la volontà è perversa ? S' avvia un pellegrino per una strada , vedendolo alcuni da lontano , a quali sono noti i pericoli , che in quella incontransi di precipizj , e di assassini , lo chiamano , lo avvisano , lo eccitano a tornarsene indietro , ma egli allettato dalla pianura , e vaga disposizione delle piante , che la rendono deliziosamente ombrosa , non vi bada , e prosegue , e resta assassinato : di chi è la colpa ?

Possono mai dirsi inutili , e perniziosi gli avvisi datigli , perchè gli avvisanti non corsero a prenderlo per la mano , e nol costrinsero a retrocedere ? Così anche nel caso nostro. Se l' uomo , a somiglianza del pellegrino non già stolto , come il descritto , ma saggio ed avveduto , che sentendo gli avvisi , vi riflette , e si ferma , e prega chi lo avvertì ad additargli la strada sicura , si rende meritevole , che accorran ad ajutarlo ; sentendo gl' interiori lumi , ed inviti li seguisse , e pregasse per ulteriori soccorsi , avrebbe anche la grazia dell' opera perfettamente compita ; ma non curandoli , se ne rende positivamente indegno , e quindi più colpevole diviene , perchè liberamente più ingrato. Onde con tutta ragione il Tribunale supremo della Sacra Inquisizione sotto Ales-

sandro VIII., l'anno 1690., ai 7. di Dicembre condannò la seguente proposizione : *Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, et merito possimus petere; a gratia sufficienti libera nos Domine.*

Non solo poi errarono intorno alla grazia, che in senso Cattolico chiamasi di possibilità, o sufficiente, ma spropositarono ancora circa lo spiegar la maniera, con cui opera nell'uomo la grazia, che dicesi efficace. Imperciocchè negando essi all'uomo dopo il peccato la libertà dell' arbitrio, asserirono, come apparisce da testi sopraccitati, che questa quando investe la volontà, talmente la determina all'operazione, che non può in verun conto resistervi, ed è come istromento inanime, che necessariamente segue la mozione del principale operante. Siccome però di ciò abbiamo parlato nel Capitolo 20. della XI. Dissertazione, così null' altro soggiungeremo, se non che secondo la Dottrina della Cattolica Chiesa è bensì la grazia, che eccita, aiuta, e fa operare la volontà, ma essa pure opera, e coopera, onde l'azione nè dalla grazia sola, nè dalla sola volontà procede, ma da tutte due indivisibilmente, come da un principio solo; e in tal maniera contemperasi l' infallibilità dell' effetto con la libertà dell' arbitrio, che appunto si verifichi, che l'uomo con tale aiuto opera infallibilmente, ma insieme liberamente, onde divenga per lui l'azione medesima realmente meritoria. Mentre per quanto chiaro sia il lume sovrano, che rischiara la mente, e accesa, e intensa la dolce fiamma, che investe la volontà; quello altro non fa, se non che l'intelletto conosca, e giudichi, e rappresenti a questa la maggior convenienza del bene sovranaturale in confronto delle creature; e l'altra che la volontà lo prescelga, e lo ami; e però siccome la veemenza di una passione, che non toglie l'uso della ragione, quantunque ecciti la volontà ad amare con tutto l'ardore la creatura, non però la priva del libero arbitrio, che non possa fare altrimenti; Così, e molto più la grazia, che opera in virtù della onnipotente cagione, che formò l'uomo libero, e stabili, che fosse merito di lui l'elezione, la fa operare, ma salva sempre una tale sua naturale prerogativa. Onde diceva S. Bernardino *tract. de Grat., et Lib. Arb. c. 4. Quod a sola gratia captum est; pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim Gratia, partim Liberum Arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa.* Se poi non si giugne a comprendere chiaramente il come, devesi riflettere essere questo un mistero, che dobbiam credere, e non curiosamente investigare più del dovere.

CAPITOLO III.

Affinchè l'uomo non solo creda confede Teologica le verità rivelate , ma ne concepisca anche solo un primo pio pensiero , e brama di crederle ; e principj prosegua , e compisca qualsivoglia azione alla sua eterna sovranaturale salute conducente , è necessario , che sia prevenuto , ed ajutato dalla attuale grazia meritataci dal Redentore , la quale non solo illumina l'intelletto , ma infiammi la volontà ; e ciò non tanto perchè più facilmente operi , ma perchè assolutamente si applichi alla operazione salutare , di maniera che senza di essa non può fare in tal genere cosa , che vaglia.

Per dimostrare invittamente la prima parte della proposta Cattolica verità , per quello cioè , che s' aspetta alla fede , e alla sua prima benchè rimota disposizione , che principio della medesima comunemente si appella , consistente nel primo pio pensiero , e brama di conoscere , e credere quanto la vera Religione insegna in ordine alla eterna salute , ce ne somministrano in primo luogo gli argomenti le divine Scritture. Ricercato Cristo dalle turbe cosa far doveano per eseguire le opre di Dio : *Quid faciemus , ut operemur opera Dei ?* Rispose in S. Giovanni c. 6. v. 29. *Hoc est opus Dei ut credatis in eum , quem misit ille ;* e v. 37. *Omne , quod dat mihi Pater , ad me veniet ;* e v. 45. *Omnis , qui audivit a Patre , et didicit , venit ad me.*

Al Maestro si conforma con tutta la chiarezza il Discepolo , cioè S. Paolo. *Quid habes ,* dice scrivendo ai Corinti 1. c. 4. v. 7. *quod non accepisti ? Si autem accepisti , quid gloriaris quasi non acceperis ?* Testo , dalla cui evidenza attesta Sant' Agostino *Lib. de Prædest. Sanctorum* c. 3. essere stato costretto a mutare l'erronea opinione , che esso pure avea concepita , vale a dire non essere della grazia , ma dell' umano arbitrio effetto puro la fede. *Quo præcipue testimonio etiam ipse convictus sum , cum similiter errarem , putans fidem , qua in Deum credimus , non esse donum Dei , sed a nobis esse in nobis , et per illam nos impetrare Dei dona , quibus temperanter , et juste , et pie vivamus in hoc sæculo.* Nel cap. 7. v. 25. professa lo stesso Apostolo , che la sola Misericordia divina lo ha fatto divenire fedele : *Misericordiam consequutus a Domino , ut sim fidelis.* Sopra la quale espressione riflette il lodato Sant' Agostino , *Lib. de Grat. , et Lib. arbitr.* c. 7. *Non dixit misericordiam consequutus sum , quia fidelis eram , sed ut fidelis essem ; hinc ostendens etiam ipsam fidem haberi , nisi Deo miserante , non posse , et esse donum Dei.* E nella 2. ai Corinti stessi c. 3. v. 5. *Non quod sufficientes*

simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est. E finalmente, per lasciare altri passi, scrivendo agli Efesj c. 2. v. 8. *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis gloriatur.*

Argomentiamo adesso così. Se il credere, e il disporsi in qualche maniera a prestare l'assenso alle verità rivelate per motivo della divina autorità, che le propone, fosse effetto dell' umano volere, che ben si serve del suo arbitrio senza alcun interno sovrannaturale rinforzo, come potrebbe chiamarsi un tal atto, o una tale felice disposizione opra di Dio, effetto della divina mozione, e dell' interna istruzione del Padre celeste? Sarebbero del pari manifestamente false le accennate espressioni dell' Apostolo; mentre in tale supposizione avrebbe l' uomo in sè dicchè giusta- mente gloriarsi: La misericordia, che Iddio gli usa, sarebbe premio, da sè avrebbe la fede, e la sufficienza per concepire la salutare disposizione. Dunque asserendo evidentemente le scritture il contrario, resta invittamente conchiuso, che acciò l' uomo pre- sti un sovrannaturale assenso, o si disponga a prestarlo alle ve- rità rivelate, ha bisogno di un interno gratuito ajuto, che lo rin- forzi, il quale altro non è nel presente stato, se non la grazia at- tuale del Redentore.

E così appunto l' hanno intesa i Santi Padri. Ascoltiamo Sant' Ago- stino, il quale nel Libro *de Dono Persev. c. 19.* dopo aver recate le autorità di S. Cipriano *Lib. 3. ad Quirinum*, di S. Ambrogio *Lib. defug. sæc. c. 1.* ed di S. Gregorio Nazianzeno *orat. 44. in Pente- cost.*, in questa forma si esprime: *Isti tales; tantique Doctores dicentes: Non esse aliquid, de quo tantquam de nostro, quod nobis Deus non dederit, gloriemur; nec ipsum cor nostrum et cogitationes nostras in potestate nostra esse, et totum dantes Deo, atque ab ipso nos accipere confitentes, ut permansuri convertamur ad eum; ut id, quod bonum est, nobis quoque videatur bonum, et velimus illud ...: Hæc utique gratiæ Dei tribuunt, Dei munera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse t. stantur.*

Che poi nel senso sinora esposto debbano intendersi e gli uni, e gli altri, lo confermano le definizioni della Chiesa ne' suoi Con- cilij. Nel II. di Oranges l' anno 529. confermato dalla Sede Apo- stolica così determinò nel canone 5. *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, idest per inspi- rationem Spiritus Sancti... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis Dogmatibus adversarius adprobatur.* E nel canone 7. *Si quis per naturæ vigorem... evangelicæ prædicationi con- sentire posse confirmat abque illuminatione, et inspiratione Spi-*

ritus Sancti , qui dat omnibus suavitatem in consentiendo , et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu. E finalmente nel Concilio di Trento sess. 6. can. 3. *Si quis dixerit hominem sine sancti Spiritus inspiratione , atque ejus auxilio credere , sperare , diligere , pœnitere posse sicut oportet , ut ei justificationis gratia conferatur , anathema sit.*

A tutto ciò aggiungasi per compimento anche la ragione. Quando si dice formare un atto di fede , come ricercasi per la eterna salute , in quattro maniere può intendersi ; cioè primo in quanto è necessario per adempiere il precetto , che obbliga a produrlo. 2. In quanto serve di disposizione alla giustificazione. 3. In quanto importa un pio , e religioso affetto verso la Maestà del Dio rivelante , e finalmente in quanto include la certezza immobile dell' assenso , sicchè il credente sia disposto a dare la vita per conferma della verità professata. Ora in qualsivoglia senso si prenda , sempre eccede le forze naturali della volontà , e per conseguenza per produrlo , deve necessariamente essere dalla grazia di Gesù Cristo prevenuta , e rinvigorita.

Di fatto quando il precetto ci obbliga a produrre un atto di fede , ci obbliga a produrre un atto sovrannaturale , che ha per oggetto , e per motivo Iddio come autore sovrannaturale. Ora l'opera deve corrispondere al principio , da cui procede , altrimenti si darebbe un effetto più nobile , ed eccellente della cagione , che lo produce , il che ripugna. Essendo adunque l'atto sovrannaturale , anche sovrannaturale dev' essere il principio , da cui procede. Ma l' intelletto , e la volontà sono potenze naturali , e però affatto improporzionate alla sua produzione. Dunque perchè diven- gan capaci di tale impresa , vi vuole necessariamente un ajuto , che le sollevi sopra sè stesse , e le corrobori , e questo altro non può essere , che la grazia attuale di Gesù Cristo.

Parimente la giustificazione del peccatore consiste in trasferir- lo dallo stato di nemico di Dio , all'essere suo figlio adottivo , per mezzo di una sovrannaturale rigenerazione , e che si opera , come vedremo a suo luogo , con la infusione della grazia abituale , la quale è una partecipazione della Divina natura. Ora le disposizioni alla forma , devono essere nell'ordine medesimo della forma , altrimenti mai questa non introdurrebbesi nel soggetto. Se adunque la fede è la radice , e il primo passo , che fa il peccatore per disporsi alla giustificazione , siccome questa è pura grazia , così quella non potrà d'altronde procedere , che dalla grazia medesima.

In terzo luogo , le verità rivelate oggetto della fede , sono in sè medesime inevidenti , ed oscure , e per conseguenza incapaci a costringere l' intelletto a prestarci il suo assenso , mentre la sola evidenza a ciò fare lo obbliga. Come adunque s'induce a credere indubitatamente ciò che non comprende , e non vede ? Questo non

può in altra guisa succedere, se non in quanto illustrato dalla grazia, concepisce essere conveniente il soggettare il suo giudizio alla Divina Autorità, che rivela, e in quanto la volontà prevenuta dalla medesima grazia, sentesi dolcemente inclinata verso gli oggetti proposti, e verso Dio, che li propone, e per tal modo induce, e piega l'intelletto a prestarvi il suo assenso immobile, e costante. Ora tutto ciò è alle naturali loro forze impossibile; dunque se crede, se principia a bramare di conoscere, e di credere le verità predette, non può provenire, che dalla grazia.

Finalmente la fede importa una inconcussa certezza nel credere, sicchè sia disposto a dare la vita per confermarla. Ora una tale certezza non può essere naturale; sì perchè espressamente l'Apostolo scrivendo ai Filippesi *cap. 1. v. 29.* dice essere ella dono di Dio: *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Si perchè il dar la vita per tal motivo è l'atto più eroico, che possa fare la Carità, giusta il detto di Gesù Cristo in S. Giovanni *cap. 15. v. 13.* *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Si perchè se non provenisse dalla grazia, sarebbe un effetto senza cagione. Imperciocchè la certezza immobile nel credere, o nasce dalla evidenza, e questa manca nel caso nostro, o dalla infallibilità del rivelante; ma per arrendersi a questa è necessario, come abbiamo detto di sopra, un sovrannaturale soccorso; dunque sotto qualunque riguardo si consideri il credere, o qualsivoglia disposizione per credere sempre suppone, ed esige un ajuto speciale della grazia del Redentore.

Nè solo per credere, o per disporsi a credere, è necessaria la predetta grazia, ma ancora per qualunque altra opera conducente alla nostra eterna salute, vale a dire e per incominciarla, e per proseguirla, per compierla. Di fatto nella stessa maniera, siccome per rapporto al primo punto, così riguardo a questo, parlano le divine Scritture. Nel Salmo 76. *v. 100* il Reale Salmista dice di avere bensì egli pure principia l'opera salutare, ma soggiunge, che una tale determinazione gli è venuta da Dio: *Dixi nunc cepi: Hæc mutatio dexteræ Excelsi*; con le quali espressioni dimostra ed essere nell'uomo la libertà, ed efficacia dello arbitrio, altrimenti non ascriverebbe anche a sè stesso l'aver principiato; e la necessità della grazia, che lo previene, e fa operare, altrimenti non ne attribuirebbe a Dio tutta la mirabile mutazione. Isaia nel capo 26. *v. 12.* attesta, che Iddio è quegli, che ci fa operare tutto ciò, che operiamo: *Omnia opera nostra operatus es nobis.* Il che se si verifica delle opere fisiche, e semplicemente morali, essendo egli la prima cagione, da cui dipende ogni moto; molto più deve dirsi delle opere salutari, per cui la umana natura non ha da sè medesima alcuna abilità, superan-

do esse la sfera delle forze di lei; e nel capo 42. v. 16. parlando de' frutti della Redenzione, che dovea eseguirsi, *Et ducam, dice Dio, cæcos in viam, quam nesciunt, et in semitis, quas ignoraverunt, ambulare eos faciam; ponam tenebras coram eis in lucem, et prava in recta.* Non può adunque l'uomo nè conoscere, nè camminare senza la grazia la strada della salute.

Più chiara esprime la medesima verità nel Testamento Nuovo. In S. Giovanni cap. 15. dopo avere il Redentore spiegato con la similitudine della vite, e del tralcio la necessaria dipendenza, che in tutto da lui abbiamo, ma principalmente in ordine alla vita sovranaturale dell'anima, poichè siccome il tralcio non vive, se non è alla vite perfettamente unito; così neppure l'anima può avere la vita della grazia, se non è congiunta per via della Carità con esso lui, che ad essa la comunica, e la mantiene; finalmente conchiude v. 5. con la generale ragione, *Quia sine me nihil potestis facere.* Dunque tanto il principiare, che il proseguire, e compiere l'opera salutare dalla sola grazia dipende, nè da sè l'uomo vi ha alcuna capacità. Il che si esprime anche dall'Apostolo ai Filippesi cap. 2. v. 13.; il quale avendoli esortati ad operare la propria salute con timore, e tremore, *cum metu, et tremore salutem vestram operamini*, soggiunge subito, *Deus enim est, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate.*

Nè in altro senso le hanno interpretate i Santi Padri. S. Girolamo nella lettera ad Ctesiphontem c. 3. *Velle, dice, et currere meum est*; ecco il libero arbitrio, e la volontà che realmente opera; *sed ipsum meum sine Dei semper auxilio, non erit mecum.* *Deus semper largitor, semperque donator est. Non mihi sufficit quod semel donavit; nisi semper donaverit.* Ecco la necessità continua della grazia. Quanto a S. Agostino converrebbe recare i libri interi. Basti quello, che scrive a Vitale, *epist. 107. o 217., c. 4. n. 1.* ove espone quanto deve un Cattolico confessava circa un tal punto. *Non est gratia Dei in natura liberi arbitrii, et in lege, atque doctrina. Sed ad singulos actus datur illius voluntate, de quo scriptum est: Pluviam voluntariam segregabit Deus hereditati tuæ.* E poco dopo soggiunge n. 16. *Scimus gratiam Dei nec parvulis; nec majoribus secundum merita nostra dari; Scimus majoribus ad singulos actus dari. Scimus non omnibus hominibus dari, et quibus datur, non solum secundum merita operum non dari, sed nec secundum merita voluntatis eorum, quibus datur, quod maxime apparet in parvulis. Scimus eis, quibus datur, misericordia Dei gratuita dari. Scimus eis, quibus non datur, iusto Dei iudicio non dari.* Secondo adunque i Padri tutto il bene, che dall'uomo si opera in ordine alla eterna salute, si opera per virtù della grazia gratuitamente concessa, che lo previene, lo rinforza, e conferma.

E tale fu sempre, ed è il sentimento della Chiesa espresso in varj Concilj, ma principalmente nel citato II. di Oranges, ove nel canone 4. così definì. *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Sancti Spiritus infusionem, et operationem in nos fieri confitetur; resistit Spiritui Sancto.* E nel canone 7. *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere...posse confirmat absque illuminationem, et inspiratione Spiritus Sancti. Hæretico fallitur Spiritu.* E nel canone 9. *Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate, et injustitia continemus. Quoties enim benè agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur* (1). Il che poi si decretò nel Concilio di Trento nel luogo sopraccitato.

Nè solo è necessaria la grazia per parte dell' intelletto, ma ancora, anzi principalmente per parte della volontà; imperciocchè le autorità soprarecate non solo dimostrano avere l'uomo bisogno di lume per conoscere, ma ancora di forza per volere, ed operare. Ed infatti essendo stato l'uomo pel peccato, come si è già dimostrato, rimasto ferito, ed infermo non solo nell' intelletto con l'ignoranza, ma molto più nella volontà con la malizia, per cui amando disordinatamente sè stesso, cerca il bene sensibile senza subordinazione al suo ultimo fine; se il Redentore non fosse venuto al mondo, che per recare lume all' intelletto ottenebrato, la volontà sarebbe sempre rimasta disordinata, ed inferma, poichè da chi avrebbe potuto ricevere l'ordine, e la sanità? da sè stessa che n'era priva? Dunque perchè la riparazione fosse compita, era necessario, che anche la volontà fosse risanata, e rinvigorita con una forza spirituale, mentre essa è quella, da cui dipende il bene operare, e l'acquisto del merito per la eterna salute, e per conse-

(1) Questo Concilio di tredici Vescovi, uniti in Oranges l'anno 529, merita di essere spesso citato dai Trattatori della Grazia. S. Cesario Vescovo di Arles n'era il Capo; ed egli avea ricevuto dalla S. Sede un numero di sentenze, tratte dalle opere di S. Agostino su la grazia ed il libero arbitrio, e contenenti la dottrina che la Chiesa universale tenea intorno a tali punti. Felice IV Pontefice mandava questi articoli onde fossero opposti alle false dottrine, che i seguaci di Cassiano, e Fausto, e de' Monaci Marsigliesi tuttavia insegnava contra S. Agostino, che la Chiesa rispettava come il Capo dottore della Grazia dopo S. Paolo. Il Concilio Arausicano (*d'Oranges*) formò altrettanti canoni, e fece conoscere quale fosse la dottrina ortodossa sul peccato originale, su la grazia, sul libero arbitrio; e con ciò venne a condannare, ed estinguere il Semi-pelagianismo sostenuto da Marsigliesi, e quindi venne approvata la dottrina di S. Agostino. S. Cesario mandò tali canoni con una professione di fede a Roma. Non Felice IV (che era morto) ma il Successore Bonifacio II. con una lettera, che conservasi negli Atti del Concilio, approvò ed apostolicamente confermò tutto. Vedi *Labbe Tom. IV.*, e *Tillemont Hist. Eccl.*

guenza, se per essere il vero sovrannaturale, è necessaria una gratuita sovrannaturale illustrazione, anche per essere il bene eccedente le naturali forze della volontà, richiedesi uno speciale sovrannaturale rinforzo, che glielo faccia volere, amare, e porlo in pratica. E questo è quello, che dimanda la Chiesa nelle sue pubbliche preghiere. *Da populis tuis*, dice nella orazione della terza Domenica dopo Pasqua, *id amare, quod præcepis, id desiderare, quod promittis*. E in quella della Domenica fra l'Ottava dell'Ascensione: *Fac nos tibi semper, et devotam gerere voluntatem, et Majestati tuæ sincero corde servire*; e lo stesso ripete in molte altre. Ora, argomenta S. Agostino *lib. de Prædest. Sanctorum cap. 20*. Non si dimanda ad alcuno cosa, che non si crede, che debba darsi da lui. *Non enim orando peteretur ab eo, nisi ab ipso tribui crederetur*. Se adunque la Chiesa dimanda la grazia a Dio, che santifichi la volontà, anche la volontà dalla grazia deve essere ajutata.

Nè questa necessità deve solo intendersi relativamente all'operare con più facilità, quasichè la volontà possa da sè medesima operare la sua spirituale salute, benchè con maggiore difficoltà, la quale dalla grazia venga tolta, ed appianata; ma assolutamente, di maniera che lasciata la volontà da sè sola, le sia del tutto impossibile e il principiare, e il proseguire le opere salutari. Poichè le Scritture, i Padri, la Chiesa a Dio assolutamente l'attribuiscono come a principio, e alla volontà ajutata soltanto la libera cooperazione. Quindi S. Agostino nel *lib. de Gratia Christi cap. 26*. *Gratiam Dei*, dice, *qua caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa; quod ad pietatem pertinet, veramque justitiam, fieri posse non dubitet*. Non quomodo iste (Pelagius), qui dicit, propterea dari gratiam, ut quod a Deo præcipitur, facilius impleatur. — Perchè, soggiunge nel c. 29. *cum facilius additur, adimpletio boni operis etiam sine Dei gratia posse fieri, tacita significatione suggeritur, quem sensum redarguit, qui dicit: sine me nihil potestis facere*. —

Contra la finora esposta Cattolica verità il primo, che abbia osato d'insegnare il contrario, fu Origene, il quale tra gli altri errori, per cui da Vincenzo Lirinese nel suo Commonitorio *cap. 23*. fu chiamato *Omniū pœne Hæreticorū magister*, inventò anche questi, cioè, che la grazia si concedeva per riguardo de' meriti con le naturali forze dell'arbitrio acquistati, e potersi vivere dall'uomo in questa vita senza verun peccato, e che il principio della fede da noi dipende, e l'accrescimento da Dio. Si adottarono tali errori da un Rufino, che a noi non importa il determinare quale sia, e da Teodoro Vescovo di Mopsuestia.

Quegli però, che superò tutti nella sfacciata ostinazione d'impugnarla, e che diede il nome ad una Setta particolare, si fu Pelagio, il quale agli errori, che altrove abbiamo indicati, vi aggiunse ancora, come riferisce S. Agostino nella lettera 106., o 186. *ad Paulinum*, che la grazia di Dio, o il Divino ajuto non si conferisce *ad singulos actus*, ma consistere nel libero arbitrio, nella Legge, e nella Dottrina; che questa grazia si dà secondo il merito dell'operante; nè esservi più nell'uomo libero arbitrio se abbia bisogno del Divino soccorso, essendo in potere di ognuno il fare, o non fare quel che vuole; dipendere la vittoria nostra dal libero arbitrio, e non da Dio; e finalmente che al peccatore si dà il perdóno, non per gratuita misericordia, ma secondo il merito, e la fatica del penitente, che si rende meritevole. Procurò l'astuto, costretto dalle condanne de' Sinodi, d'inorpellare i suoi errori, dando al nome di grazia varj significati, ora intendendo la natura, e il libero arbitrio, ora la remissione de' peccati, ora la legge, e la predicazione del Vangelo, ora le illustrazioni della mente, ora la rigenerazione, e l'adozione in figli di Dio, ora la vita eterna, onde i Teologi hanno distinto tre stati della Pelagiana eresia; cioè il primo, in cui negò la necessità di ogni interno sovranaturale ajuto per ben operare, sostenendo bastare il libero arbitrio, supposta la cognizione de' precetti, o per mezzo del lume naturale, o della esteriore proposizione della legge. Il secondo, in cui costretto dalla forza degli argomenti, riconobbe la necessità di qualche grazia interiore, ma per più facilmente operare, non perchè necessaria assolutamente. E il terzo, in cui ammise la necessità assoluta della grazia, ma solo per parte dell'intelletto per liberarlo dall'ignoranza, ma non per parte della volontà, in quanto inspira in essa la carità, e la fa risolvere ad operare, e questa mai non volle riconoscere.

A lui si unì Celestio, e Giuliano Vescovo di Eclane, benchè questi modificasse un tal errore con l'asserire essere necessaria qualche sorta di grazia, pel proseguimento dell'opera salutare, ma non per principiarla.

Dopo costoro insorsero altri nemici della grazia medesima, ma più moderati de' precedenti, mentre questi per solo timore di togliere all'uomo la libertà, negarono di quella la necessità al primo principio della buona volontà per credere, ma la riconoscevano pel proseguimento dell'opera, onde era appresso di loro come un assioma: *meum est velle credere. Dei autem gratia est adjuvare*; chiamati perciò Semipelagiani.

Vediamo adesso, con quali argomenti procurassero di sostenere i loro errori. Essi primieramente producevano varj testi e fatti dedotti dalla Divina Scrittura, nei quali sembra attribuirsi alle naturali forze dell'uomo il disporsi alla fede, e il principiare le

opere della salute. E quanto ai primi: dice pure il Salmista, andavano predicando, nel Salmo 9. v. 11. *Non dereliquisti quærentes te, Domine*. E il Savio nei Proverbj cap. 16. v. 9. *Hominis est præparare animam, et Domini gubernare linguam, e v. 9. Cor hominis disponit viam suam; sed Domini est dirigere gressus ejus*. Il che confermasi nel nuovo Testamento, poichè, che altro vuol dire S. Matteo cap. 25. v. 15. nella Parabola della divisione de' talenti, che *unicuique talenta dedit sccundum propriam virtutem*, se non che Iddio nel concedere le sue grazie, ha riguardo al merito naturale delle persone? E quando in S. Luca Cristo ci esorta alla preghiera col dire c. 11. v. 9. *Petite, et dabitur vobis, quærite, et invenientis*, non è evidente, che con tali espressioni indica e ciò che è in potere dell' uomo, e ciò che dipende da Dio? Poichè se dipendesse da lui la preghiera, non avrebbe a noi imposto di farla. E tanto è ciò vero, che S. Paolo ai Romani cap. 7. v. 18. chiaramente professa, che egli avea la volontà per fare il bene, ma gli mancava il poter di eseguirlo, *velle adjacet mihi, perficere autem non invenio*. Dunque almeno i primi movimenti della volontà verso il bene della salute, non dipendono dalla grazia, ma provengono dal libero arbitrio.

Venendo poi a fatti la discorrevano così. Zaccheo era un Pubblicano, e perchè meritò di ricevere in casa sua il Redentore, se non pel desiderio ardentissimo, che avea di vederlo? così riferisce S. Luca nel cap. 19. Il Ladro in croce, quando udì l'*Hodie mecum eris in Paradiso*, se non dopo la preghiera *Domine memento mei, dum veneris in Regnum tuum?* Luc. 23. Il Centurione era un Gentile, eppure prima di credere in Cristo, meritò, che a lui fosse mandato S. Pietro per istruirlo. Act. 10. E S. Paolo confessa, che l'aver peccato per ignoranza, avea mosso Dio ad usargli misericordia, *miseriçordiam consequutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*, 1. ad Timot. cap. 1. v. 13. Ora tutte le predette disposizioni non erano se non naturali, e procedenti dalla sola volontà. Dunque per principiare il bene non è necessaria la grazia.

Per vedere quanto sieno stravolte le interpretazioni addotte dagli avversarj, basta il riflettere ad un principio; che il lume stesso naturale riconosce per vero, ed essi medesimi devono confessarlo. Egli è infallibile essere la beatitudine eterna l'ultimo fine sovrannaturale della ragionevole creatura, al cui conseguimento non ha in sè capacità di forze sufficienti, perchè consiste nella chiara visione, e possesso di Dio, oggetto eccedente tutto l'ordine naturale. Egli è parimente infallibile, che per conseguire un fine, devono i mezzi essere al medesimo proporzionati. Essendo adunque la fede, e le opere, i mezzi da Dio stabiliti per la conquista del fine predetto, essendo questo sovrannaturale,

anche la fede , e le opere devono essere sovranaturali. Siccome adunque sarebbe pazzia di uno scultore , se per formare in duro marmo una statua , adoprasse uno scalpello di molle cera ; così pazzia manifesta è quella di chi pretendesse , che con opere del puro ordine naturale si rendesse abile al conseguimento del fine sovranaturale , essendovi minore sproporzione tra la cera , e il marmo , che alla fin fine sono tutti due nello stesso ordine naturale , di quello che vi sia tra l'ordine naturale , e sovranaturale , i quali sono non di spezie , ma di genere totalmente diverso. Ora ciò , che è il fine rispetto all' opera , è anche l'opera rispetto al principio , che la produce. Dunque se il fine , perchè sovranaturale , esige fede , ed opere sovranaturali , che sono i mezzi per conseguirlo , anche queste per essere sovranaturali esigeranno un principio sovranaturale , che le produca ; altrimenti si darebbe effetto senza cagione capace a produrlo , il che è impossibile.

Ciò supposto , qualora s' intendessero i testi , e fatti addotti nel senso avversario , ne verrebbero per conseguenza questi due assurdi , cioè , che si potesse conseguire un fine sovranaturale con mezzi naturali , e che potenze naturali potessero produrre azioni sovranaturali. Imperciocchè il primo moto della buona volontà per credere , e per operare salutarmente è una incoazione di un' opera sovranaturale , e questa il mezzo pel conseguimento del fine parimente sovranaturale. Dunque le addotte autorità devono intendersi tutto contrario a quello , che i Pelagianì , e Semipelagianì vi attribuiscono. Quindi il cercar Dio , il prepararsi alla conversione , il pregare , il sentirsi la buona volontà , la diversa distribuzione de' talenti corrispondenti al diverso grado della virtù dei soggetti , non altro significano , se non che l' uomo ancora è quel che opera realmente , ma non solo ; ma prevenuto dalla grazia , e dalla medesima assistito , ed ajutato.

E lo stesso dicasi ancora degli esempi proposti , mentre tutto ciò , che quegli operano in ordine alla propria eterna salute , tutto fu effetto della grazia , che gratuitamente li prevenne , e li confortò. Ecco come ne parla il II. Concilio di Oranges *can. 25. Manifestissime credendum est, quod illius latronis, quem Dominus ad Paradisi patriam revocavit, et Cornelii Centurionis, ad quem Angelus Domini missus est, et Zacchæi, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed Divinæ largitatis donum.*

Ma , soggiungevano , se ciò fosse vero , come avrebbe potuto dire l'Apostolo scrivendo ai Romani *cap. 2. 14.* che i Gentili osservano naturalmente la legge naturale? *Gentes, quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt* ; dove manifestamente indica non esservi bisogno , nè intervenirvi ajuto alcuno

sovranaturale, sì perchè dice, che naturalmente fanno le opere prescritte, sì perchè soggiunge averè eglino stessi le opere della legge scolpite nel loro cuore, e manifestarle con la eterna esecuzione: *ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*. Dunque si danno opere buone fatte senza la grazia sovranaturale, e per conseguenza è falso essere ella necessaria per fare ogni buona operazione.

Per dimostrare, che l'argomento proposto nulla conchiude in verun senso, in cui si possa prendere l'Apostolica autorità, supponiamo primieramente, che debba intendersi de' Gentili non convertiti alla fede: allora il *naturaliter, quæ legis sunt faciunt* vuol dire, che non hanno bisogno di un aiuto speciale sovranaturale, per fare alcune opere facili dalla naturale legge prescritte, non che possono osservare tutta la detta legge senza la grazia, mentre dice *naturaliter, quæ legis sunt faciunt*, cioè *quædam pertinentia ad legem*. Il che è verissimo; perchè, come osserva l'Angelico 1. 2. q. 109. art. 2. non essendo la natura umana interamente corrotta pel peccato, ed avendo il lume naturale che la dirige, e l'arbitrio per determinarsi al bene può fare qualche cosa conforme alla retta ragione, con le naturali sue forze; ma non già osservare tutta la legge, non avendo per ciò forze bastanti da lei perdute pel peccato. In quella guisa che, un infermo può bensì muoversi con qualche moto, ma non già fare tutto quello, che farebbe, se fosse sano. Ma inteso il testo in questo senso, che prò per gli Avversarj? La Chiesa Cattolica parla di opere concernenti la eterna sovranaturale salute, per la quale nulla giovano le opere moralmente soltanto buone fatte senza la grazia, come già espressamente asserisce lo stesso Apostolo nel capo 3. seg. v. 22. *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes, et super omnes, qui credunt in eum; non enim est distinctio. Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius*. Dunque anche dato, che è falso, che il testo parlasse della osservanza della legge naturale, nulla proverebbe; perchè sarebbe una osservanza naturale, e inetta al conseguimento della salute.

Dimostrino gli Avversarj, che in quel testo l'Apostolo asserisce, che l'osservanza della Legge naturale fatta senza la grazia sia di disposizione alla giustificazione, e che meriti la vita eterna, e allora l'argomento sarà convincente. Ma come farlo, se egli afferma tutto il contrario?

Consideriamo ora il testo medesimo secondo l'intenzion dello Apostolo manifestata in tutto il contesto dello stesso Capitolo; e vedremo, che affatto fuor di proposito si porta dagli Avversarj per escludere la necessità della grazia. Cosa pretende d'insegnare S. Paolo in quel luogo? Niente altro se non di far vedere agli Ebrei,

che non avevano alcun motivo di disprezzare i Gentili; e di loro anteporsi per avere da Dio ricevuta la Legge; perchè, dice, chi fa il male sia Giudeo, sia Gentile, non può aspettarsi se non castigo, e chi fa il bene, premio, ed onore di qualunque schiatta egli sia; non essendo Iddio accettator di persone. E però chi trasgredisce la Legge, sarà giudicato secondo la Legge; e chi pecca senza esser soggetto alla Legge, vale a dire Mosaica, senza aversi riguardo alla Legge andranno in perdizione; poichè avanti Dio non si giustifica chi ascolta la Legge; ma chi l'osserva; e però anche i Gentili osservando la Legge naturale scritta ne' loro cuori possono conseguir la salute, e si perderanno, se saranno ritrovati della medesima prevaricatori. In tutto questo contesto si parla mai delle forze, con cui l'uomo deve operare per conseguir la salute? Neppur una parola; poichè questa non era l'intenzion dell'Apostolo. Dunque il testo prova bensì, che il Giudaismo non deve disprezzare il Gentilesimo; ma non già, che questo possa senza la grazia osservare la Legge naturale, in maniera che sia meritoria della vita eterna; e per conseguenza non fa a proposito per l'intento degli Avversarij.

Che sarebbe poi, se nel capo stesso affermisi tutto l'opposto? Eccolo. Tanto è lontano, prosegue, l'Apostolo, che il Giudeo possa preferirsi al Gentile, che se questo osservi fedelmente la Legge si tiene per circonciso, e il Giudeo prevaricatore per incirconciso. *Si igitur præputium justitias legis custodiat, nonne præputium illius in circumcisionem reputabitur?* E ne dà la ragione, perchè non è la materiale circoncisione, che costituisca il vero Giudeo, ma la spirituale del cuore, *Circumcisio cordis in spiritu, non littera; cujus laus non ex hominibus, sed ex Deo est.* Ora questa spirituale circoncisione secondo S. Paolo può riceverla anche un Gentile, come dimostrano le testè citate parole; ma se potesse farsi senza la grazia, la lode sarebbe dell'uomo, e non da Dio. Dunque se l'Apostolo vuole, che venga da Dio perchè costituisca il vero Isdraclita fedele, vuole ancora che sia effetto gratuito della grazia, e non delle naturali forze dell'uomo. Per qualunque verso adunque si consideri il testo addotto, o nulla prova, o prova la Cattolica verità.

Il credere, e il non credere, replicavano, dipende dalla libera volontà, e tanto più, che ciò da Dio dall'uomo si esige come condizione necessaria per conseguir la salute, che egli promette per ricompensa. Ma se la volontà non può credere senza la grazia, che la ecciti, e la ajuti, come può dirsi, che l'uomo liberamente crede; come può Iddio da lui ricercare una condizione, che da sè medesimo non può adempiere? O adunque convien distruggere il libero arbitrio, o negare la necessità della grazia.

Quantunque la concordia della libertà con la necessità della gra-

zia sia cosa difficile da spiegarsi, dicendo S. Agostino, *lib. de Grat. Christi, c. 47.* che *ista questio...ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*: nulladimeno non manca la sua conveniente risposta. E per renderla più chiara, che sia possibile, convien riflettere a quanto altrove si è da noi dimostrato, cioè non essere l'uomo una macchina, che da Dio muovasi per necessario impulso, ma una cagione libera, che si determina con elezione all' opera. Ma questa energia di scegliere, e di volere non è in lui più così robusta, e spedita come lo era avanti il peccato, benchè nemmeno allora poteva con le sole sue forze volere un bene sovranaturale, il quale come di un ordine totalmente superiore le eccedeva. Che fa adunque la grazia? Sana la contratta debolezza, eccita, e conforta la volontà a volere, l'ajuta ad operare. Ma se questo è un distruggere la libertà, sarà anche un distruggere la libertà di un infermo col risanargli le gambe, con le quali, perchè deboli, non può camminare; questo è un assurdo; assurda dunque del pari è l'asserzione contraria. L'uomo pertanto, perchè libero, può non credere, e questo è effetto della sua contratta infermità, il potere cioè resistere al bene, e correre con trasporto dietro al male; ma essendo il credere, e l'operare supernaturalmente una azione, per cui non ha forze bastanti, la grazia, che lo ajuta, non toglie, ma perfeziona la libertà. *Sicut, S. Agostino, lib. de Spir., et Litt. c. 30. Lex per fidem, sic liberam arbitrium per gratiam, non evacuatur, sed statuitur....quia nempe gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligitur*; e nel capo seguente soggiunge, *cum potestas datur, non necessitas utique imponitur*.

Che poi Iddio da noi esiga ciò, che senza la grazia far non possiamo, non altro prova, dice lo stesso S. Dottore, *lib. de Prædest. Sanct. c. 11.*, se non che tutto è dono di Dio, ma non in maniera che l'uomo sotto la mozion della grazia sia un tronco inetto, e un istrumento puramente passivo, ma che egli pure opera, e coopera con la medesima. *Ideo hæc et nobis præcipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus*. Imponendo adunque Iddio il precetto per esempio di credere, di amare, dà la grazia, che eccita, ed ajuta la volontà per farlo; può adunque allora l'uomo credere, ed amare, e però giustamente esige, che creda, ed ami. Il che dimostra anzi la grandezza infinita di sua bontà, che somministra all'uomo quanto fa di mestieri perchè se ne giunga ad un fine, pel quale in se medesimo non avea forze bastanti, e corona con suo merito ciò, che è puro effetto della sua clementissima misericordia, perchè liberamente accetta il dono, e a lui coopera, in vece di opporvi, come potrebbe; obice e resi-

stenza. Sta adunque perfettamente salda la libertà dell' arbitrio con la necessità della grazia: nè dall' esigere Iddio da noi la nostra cooperazione, punto argomentasi essere in noi le forze corrispondenti senza la grazia per eseguirla.

Ma come può questo verificarsi, instavano, se è celebre appreso tutti l' assioma, che Iddio non nega la sua grazia, a chi vi si dispone col fare quanto è dalla parte sua? *Facienti quod est in se*, *Deus non denegat gratiam*. Ora il fare quello, che si può dalla parte sua, non altro vuol dire se non che con la naturale diligenza, e buona volontà si prepara alla grazia. Dunque o è falso il predetto assioma, o la grazia non è necessaria per ben operare.

La risposta la dà l' Angelico nella 1. 2. q. 109. a. 6. ad 1. col dire, che l' uomo non può far cosa alcuna indipendentemente dalla divina mozione, principalmente se trattisi di azioni sovranaturali, essendo troppo chiaro il testo di Gesù Cristo di sopra recato: *Sine me nihil potestis facere*. Quando adunque si dice, che Iddio dà la grazia a chi vi si dispone, vuol dirsi, che essendo l' uomo mosso da Dio con la sua grazia eccitante, se non resista, ma corrisponda, seguendo l' impulso si rende meritevole di grazia più abbondante; *Cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo*. E nella Lezione 3. sopra l' Epistola ai Romani c. 10. *Hoc ipsum*, dice, *quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum, secundum illud Thren. 5. Converte nos Domine ad te, et convertemur*. Il fare adunque l' uomo la sua parte indica, che egli pure opera insieme con la grazia, e potendo resistere, liberamente consente, e segue il suo eccitamento, e mozione; ma non già che da sè medesimo con le sue sole forze, si prepari, e disponga a ricevere l' ajuto divino, come si è già dimostrato.

CAPITOLO IV.

Non può l' uomo senza l' ajuto sovranatural della grazia nè risorgere dalla colpa, nè giustificato, e risorto operare azione alcuna meritoria della vita eterna; nè molto meno perseverare nella giustizia, principalmente fino alla morte che è un dono distinto dalla stessa grazia abituale, e dagli altri soprannaturali ajuti.

Quantunque da quanto si è detto nel Capo precedente, ne segua per natural conseguenza la proposta Cattolica verità; siccome però la superba Pelagiana eresia opponeva anche contra ognuna delle sue parti distinti errori; così pregio è dell' opera il dimostrarla distintamente; onde apparisca sempre più la umana

miseria , e quindi per una parte prender motivo di non presumere nulla delle proprie forze , ma di profondamente umiliarsi dinanzi alla Maestà Onnipotente del suo Signore ; e per l'altra di sempre più riconoscere la grandezza della bontà di lui nell'opera della Redenzione , e di rendergli del continuo i più affettuosi ringraziamenti.

Tratta la prima parte del dogma l'Angelico nella 1. 2. q. 109. a. 7., e la discorre così. Egli è certo , che restando dopo l'atto passaggiero peccaminoso il reato contratto , non deve riputarsi la stessa cosa il cessare dall'azione perversa , e il risorgere dal peccato, mentre questo importa una intera riparazione di quanto per sua cagione il peccatore perdè. Ora tre danni incorre l'uomo peccando, cioè primo la macchia, in quanto viene l'anima a perdere la risplendente bellezza, che in lei cagionava la grazia. In secondo luogo incorre la privazione di quella perfezione, che nasce nella umana natura dalla soggezione della volontà a Dio ; poichè siccome da essa dipende l'ordine di tutto l'uomo , così ribellatasi quella dal suo Signore , anche il rimanente rimane disordinato, succedendo anche nel peccato attuale, servata la debita proporzione , rispetto alla persona , che lo commette , ciò che successe in tutta la umana natura pel peccato Originale. Finalmente incorre il reato, vale a dire, contrae il debito con la divina giustizia della pena eterna. Ora Iddio solo con la sua grazia può riparare sconcerto cotanto orribile , e funesto. Imperciocchè la bellezza sovrannaturale dell'anima proviene dalla comunicazione del divin lume, e per conseguenza senza una nuova illustrazione proveniente dalla medesima fonte, non può l'anima riabbellirsi. E tanto appunto voleva dire il Reale Salmista , quando pregava nel Salmo 50. v. 4. *Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me* ; e nel v. 9. *Asperges me hyssopo , et mundabor , lavabis me, et super nivem dealbabor*.

Perchè la volontà da Dio avversa, e ribelle di nuovo a lui si converta , e si soggetti , la sola onnipotente divina forza può muoverla , e piegarla ispirandogli la carità , con cui detesti ciò , che disordinatamente le piacque, ed ami il Sommo Bene, che dispregiò sopra ogni bene , a costo di perdere quanto alla naturale inclinazione è più caro. Movimenti tutti , ed affetti , che eccedono le forze tutte della natura, particolarmente corrotta, come lo attesta lo stesso Dio per Ezechiele , c. 36. v. 26., attribuendoli a sè medesimo : *Dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra , et dabo vobis cor carneum*.

Finalmente la pena eterna siccome Iddio solo può decretarla , così egli solo può rimetterla dicendo l'Apostolo ai Colossensi , c. 2. vv. 13, e 14., avere Cristo rimessi gratuitamente i peccati, e

cancellata la sentenza contro di noi fulminata. *Donans nobis omnia delicta ; delens quod adversus nos erat chirographum decreti , quod erat contrarium nobis.* Se adunque niuno de' danni incorsi pel peccato può ripararsi se non da Dio, deve necessariamente conchiudersi, che senza un ajuto speciale della grazia non può l'uomo risorgere dal peccato.

Quindi il II. Concilio di Oranges *can. 19.* lo riguardava come un impossibile, dicendo *Natura humana...cum sine gratia Dei salutem non possit custodire , quam accepit, quomodo sine gratia poterit reparare quod perdidit?*

Nè qui restringesi la debolezza umana, ma si estende ancora all'uomo felicemente risorto, e giustificato, mentre egli pure, oltre la grazia santificante, di cui parleremo a suo luogo, per operare attualmente le azioni meritorie del premio eterno, ha bisogno dell'attuale sovranaturale soccorso, che lo ecciti, rinvigorisca, ed ajuti.

Di fatto, se parlando il Redentore della umana impotenza per operare indipendentemente da Dio disse nel sopraccitato *cap. 15.* di S. Giovanni, *v. 5.* generalmente: *Sine me nihil potestis facere,* vale a dire, come osserva S. Agostino *tract. 8. in Joan.*, nè molto, nè poco, e per altro quando egli proferì tal sentenza, parlava agli Apostoli di già giustificati, non può in verun conto negare, che non sia indispensabile l'ajuto della grazia per operare il bene della salute anche all'uomo giustificato in ogni azione particolare, e individua. E così appunto lo spiegò il S. Concilio di Trento nella *sess. 6. cap. 16.* mentre adducendo la ragione, per cui i giusti possono aspettare, la eterna retribuzione in premio delle buone opere in tal maniera si esprime. *Dum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites in ipsos justificados jugiter virtutem influat ; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata, et meritoria esse possent; nihil ipsis justificatis deesse credendum est.*

La qual dottrina era stata molto prima insegnata e nel Concilio Diospolitano condannando la settima proposizione di Pelagio, che asseriva: *Gratiam Dei, atque adjutorium non ad singulos actus donari.* E nel II. Concilio di Oranges *can. 9.* sopra allegato; e da S. Agostino, *Lib. de natur., et Grat. c. 2. 6.* col dire: *Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere ; sic homo etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Sannat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus.*

Ed eccone la ragione assegnata dall' Angelico *1. 2. q. 109. a. 9.* Perchè l'uomo operi azioni degne di eterna vita, non basta, che

abbia la natura risanata, e resa disposta a supernaturalmente operare, ma inoltre cercarsi, che passi dalla indifferenza all'atto. Ora niuna creatura può ciò fare da sè medesima, poichè darebbe a sè stessa una perfezione, che antecedentemente non ha; e però ha bisogno, che le venga conferita da chi in sè la contiene, cioè dalla prima cagione, che è Dio. E se ciò cercasi nell'ordine naturale, molto più sarà necessario in un ordine, che tutte eccede le forze della natura. In secondo luogo quantunque la grazia abituale renda la volontà a Dio soggetta, e purghi l'anima da ogni macchia, e liberi dal reato, costituendola figlia di Dio, ed erede, non però interamente la risana, e riordina quanto alla parte inferiore sensitiva, da cui viene continuamente combattuta, e insultata, e resta anche nel giusto una certa oscurità nell'intelletto e ignoranza, per cui non sa ben distinguere ciò, che sia conveniente, o nocivo; giusta l'asserzione di S. Paolo ai Romani c. 8. *Quid oremus, sicut oportet, nescimus*. Ora chi non vede la necessità, in cui si trova di un ajuto particolare, perchè e possa tener a freno nelle varie occorrenti circostanze le passioni disordinate, e discernere, ed abbracciare quello, che può giovargli e fuggire quello, che può recargli nocimento, e rovina? Dunque anche il giusto ha bisogno della grazia attuale per produrre ciascuna delle opere meritorie, e deve esso pure continuamente pregare per ottenerla.

Che se ciò si verifica rispetto ad ogni azione suprenaturale, molto più confessa la Cattolica Chiesa essere indispensabile un particolare ajuto per perseverare nella giustizia.

Per ben intendere una tal verità conviene primieramente premettere, che il nome di perseveranza nella giustizia può prendersi, come osserva l'Angelico 1. 2. q. 109. a. 10. in tre sensi diversi. Primo in quanto importa un abito sovranaturale della mente, per cui viene l'uomo ad essere così fermo nel bene, che non ne possa essere, almeno senza molta difficoltà, distolto, viene armato a combattere, e superare le sopravvenienti tristezze, e tedj, per cui rendesi gravoso il cammino della virtù, dando in tal caso la perseveranza quella forza contra i predetti assalti, che la continenza somministra contra gli attentati della concupiscenza. Secondo, in quanto importa un proponimento, o risoluzione abituale di perseverare nella virtù sino al termine della vita mortale, e l'uno, e l'altro vengono infusi nel punto medesimo, in cui s'infonde nell'anima la grazia santificante, come vengono infuse tutte le altre virtù. E finalmente, in quanto importa una reale continuazione nel bene, il che può succedere in due maniere, cioè perseverando per qualche tempo notabile in grazia col fuggire ogni grave peccato, in cui poi sgraziatamente si cade, e chiamasi perseveranza imperfetta; e perseverando sino alla morte in maniera, che lasciando di

vivere sulla terra, se ne passa all'altra vita col diritto di conseguire l'eterno premio nella Patria celeste a titolo di essere stato servo fedele, e figlio ubbidiente, e questa chiamasi perseveranza finale, la quale comprende due cose, anzi due incomprensibili serie di particolarissimi benefizj, che col nome generico di grazia interiore, ed esteriore sogliono indicarsi. Include la prima quelle illustrazioni nella mente, e que fortissimi insieme, e soavissimi affetti nella volontà, con cui avvalorato l'uomo giusto schifa le occasioni di cadere, e costantemente si mantiene nella pratica della virtù, o se cade, risorge con prontezza, e con efficacia prosegue il suo cammino nella strada de' divini comandamenti. Contiene la altra una straordinaria protezione divina, con cui si tengono dal giusto lontani i pericoli della colpa, e se ne sottraggono le occasioni, si raffrenano le tentazioni, e se gli somministrano anzi i comodi pel ben operare, e per ultimo nel punto felice, in cui nel suo cuore è diffusa la Carità, ed è tempio vivo dello Spirito Santo viene dalla morte sorpreso, e termina il suo corso mortale col carattere di figlio adottivo del Celeste Padre, e di confratello, e coerede di Gesù Cristo.

Ciò supposto, vediamo prima la necessità di un ajuto speciale per perseverare per qualche tempo nello stato di grazia, e dell'amizizia con Dio.

Allorchè l'uomo giusto si mantenga tale, deve necessariamente e vincere tutte le tentazioni, e le attrattive di qualsivoglia oggetto gravemente vietato, ed osservare tutti i precetti gravemente obbliganti nelle circostanze ancora più seducenti, e scabrose, altrimenti il cedere sarebbe lo stesso, che farsi reo, e cadere nella colpa. Ora tutto ciò supera le forze della natura inferma, e corrotta. Non può adunque l'uomo senza un ajuto speciale mantenersi per molto tempo fedele. Abbiamo di ciò una evidente conferma per quello primieramente s'aspetta alle tentazioni, sotto il qual nome s'intendono tutti gli urti, che possono dare all'uomo la spinta al male provenienti dal Mondo, dalla carne, e dal demonio, nelle divine Scritture. Imperciocchè se nell'uomo vi fossero le forze sufficienti a ribatterle, non si attribuirebbe a Dio solo delle medesime la vittoria. *Misit*, dice il Reale Salmista, *Psat* 17. v. 17. *de summo, et accepit me, et assumpsit me de aquis multis*, e v. 30. *In te eripiar a tentatione, et in Deo meo transgrediar murum*. E nel medesimo Salmo 17. v. 8., confessa qual fosse la sua debolezza senza di un tale ajuto; *avertisti faciem tuam a me, et facies sum conturbatus*. E nel Salmo 117. v. 13, *Impulsus eversus sum, ut caderem, et Dominus suscepit me*. E tanto è ciò vero, che Gesù Cristo in S. Matteo c. 26. v. 41. ci prescrive per antidoto la continua preghiera: *Vigilate, et orate, ut non intretis in tentationem*; e nella orazione, che c' insegnò, tra le altre

cose, che dobbiamo chiedere quotidianamente, vi incluse questa, *Ne nos inducas in tentationem*, vale a dire, che non permetta, che siamo tentati in maniera, che succumbiamo, ma che restiamo vincitori.

L'Apostolo delle genti del pari espressamente attesta, che per resistere a' nostri capitali nemici è necessaria la grazia del Redentore. Nella Lettera ai Romani c. 7. v. 24. dopo aver descritta la lotta continua, che sperimentava della carne con lo spirito, sospirando esclama: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* E pieno di fiducia risponde *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*; per cui mezzo, conchiude v. 25. con lo spirito mi conservo fedele osservator della legge, benchè ripugni la carne. *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Nella 1. ai Corinti c. 10. v. 13: *Fidelis Deus, dice, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* E finalmente scrivendo agli Ebesj c. 6. v. 11: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli.*

Lo stesso affermano i Padri. S. Cipriano, *tract. de Orat Dominic. Quando rogamus, ne in tentationem veniamus, admonemur infirmitatis... monstra... ne quis se insolenter extollat, nequis sibi superbe, atque arroganter aliquid assumat.* S. Ambrogio in *Psal. 43. n. 71. Quis est tam fortis, ut nequaquam in tentatione movèdatur, nisi Dominus ei adjutor assistat?* E, per lasciare gli altri, S. Agostino, *serm. 156. o 13. de Verb. Apost. c. 9. In hoc agone cum confligimus, Deum habemus spectatorem. In hoc agone cum laboramus, Deum poscimus adiutorem; si enim non ipse nos adjuvat, non dico vincere, sed nec pugnare poterimus.*

Alle Scritture, ed a' Padri si aggiunge il consenso della Chiesa, la quale in varj Concilj stabili la medesima verità. Il Sinodo de' Diospoli dell' anno 415. c. 11. (1) condannò l'articolo di Pe-

(1) Diospoli era una Città della Palestina (l'istessa che *Lidda* nominata nella Scrittura) sotto l'Arcivescovo di Gerusalemme. Da questa Città prende il nome il citato Sinodo Diospolitano, altramente detto da S. Agostino (*Lib. de Gest. Pelag.*) *Palestino*, Erote, e Lazzaro, due Vescovi della Gallia cacciati in esilio nell'Oriente, aveano estratti dalle opere di Pelagio parecchi errori; ed essendo morto uno di quelli, la nota degli errori fu mandata ad Eulogio Metropolita di Cesarea. Costui adunò in Diospoli un Sinodo di quattordici Vescovi, de' quali S. Agostino ne riferisce i nomi (*Lib. 1. cont. Julian. Cap. 5.*) Fu chiamato in Concilio Pelagio, che allora trovavasi in Palestina, onde dar conto di sua fede. Alla lettura degli errori l'Eresiarca confessò, una porzione esser sua, ma non tutti. I Padri Greci non conobbero la simulazione, e le restrizioni mentali del furbo Pelagio, che pronunziava anatemi sinistri contra gli errori, facendo simulatamente eco agli anatemi che contra la falsa dottrina fulminavano i Padri del Diospolitano. Così Pelagio Latino

lagio, che era in questi termini concepito: *Victoria nostra non est ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio*; e tra' capi di dottrina, che voleva, che l'Eretico confessasse, era questo undecimo in ordine: *Ut fateatur, quando contra tentationes... dimicamus, non ex propria voluntate, sed ex Dei adjutorio provenire victoriam*. Il Secondo di Cartagine del 416. nella sua Sinodica al S. Pontefice Innocenzo I. chiama sacrilega la predetta pelagiana sentenza, dalla quale ne nasceva non dover noi pregare per vincere le tentazioni. *Ex sacrilegis Pelagianorum disputationibus necessario sequi, ut nec orare debeamus, ne intramus in tentationem*. E nel secondo di Oranges del 529. c. 14. si stabilisce per massima indubitata: *nullus miser de quacunque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur*.

E' la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè essendo il bene l'oggetto della volontà, quanto questo con maggiore efficacia, e con più lusinghiera attrattiva le vien proposto, tanto più naturalmente lo ama, e in lui propende. Quando pertanto viene a lei proposto da qualche tentatore un oggetto vietato, le viene proposto un bene, il quale per una parte corrisponde alla inclinazione sensitiva, che siccome ribelle alla ragione, senza ascoltarla, vi si porta con tutto l'impeto, e per l'altra il rigettarlo ricerca una violenza generosa, per cui si preferisca il bene contrario tutto spirituale, del quale la sola ragione può concepirne la preminenza, ma difficilmente vi può fissare lo sguardo per la oscurità che in lei trasfonde il tumulto della concupiscenza. Debitato adunque l'arbitrio nelle sue forze, se un ajuto sovranaturale non lo rinforzi, come potrà resistere? Non è evidente, che ogni naturale agente opera sempre secondo la inclinazione in lui prevalente? Ora quando insorge una grave tentazione, considerate le native sue forze dopo il peccato la inclinazione al bene dilettevole vietato è più forte della inclinazione al bene retto, e conforme alla ragione. Dunque se non sia soccorsa la volontà da un ajuto speciale, resterà vinta, e cadrà nella colpa.

Dissi, una grave tentazione; poichè se l'uomo possa resistere a qualche tentazione leggiera, e per breve tempo col solo generale soccorso dell'ordine naturale, disputano tra loro i Teologi, ma a noi non appartiene il decidere tal controversia.

Deve in secondo luogo, come abbiain detto, osservare tutti

rubò un' assoluzione personale a quei Vescovi Greci. S. Agostino riferisce a questo modo lo scioglimento dell'Azione Conciliare. Dopo che Pelagio disse queste parole. *Si quis, aliena ab hac (h. e. Ecclesia Catholica,) sapit anathema sit*: il Sinodo rispose *Nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus presentis Pelagii Monachi, qui quidem piis doctrinis consensit, contraria vero Ecclesiae fidei reprobatur et anathematizatur, communionis Ecclesiae eum esse Catholicæ confitemur*, Lib. de Gest. Pelag. Cap. 19, e 20.

i precetti gravemente obbliganti non solo appartenenti al naturale Diritto, ma ancora compresi nella Legge positiva sovranaturale; poichè un solo, che ne trasgredisca, si fa reo, e decade dallo stato di grazia. Ora per fare tutto ciò è necessario un ajuto speciale della grazia medicinale del Redentore.

Ed ecco come ne parlano le divine Scritture. *Scivi*, dicesi nella Sapienza c. 8. v. 21. *quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientia, scire cujus esset hoc donum*. S. Giacomo Apostolo nella sua Lettera c. 3. v. 8. parlando del precetto di raffrenare la lingua dice, che *Linguam nullus hominum domare potest*. Vi sono adunque de' precetti, i quali non possono dall'uomo osservarsi con le sole naturali sue forze.

Di più. L'osservanza intiera di tutta la legge importa un atto di carità il più perfetto che possa farsi dalla ragionevole creatura; *Qui habet mandata mea, et servat ea*, dice Gesù Cristo in S. Giovanni c. 14. v. 21., *ille est, qui diligit me*. E lo stesso Evangelista nella sua prima lettera c. 2. v. 5. *Qui servat verbum ejus, vere in hoc Charitas Dei perfecta est*, elo ripete nel cap. 5. v. 3. *Hec est charitas Dei, ut mandata ejus custodiamus*. Ma la carità è abituale, e attuale è un dono gratuito sovranaturale, che all'anima si comunica dallo Spirito Santo, come dice l'Apostolo ai Romani c. 5. v. 5. Dunque perchè anche il giusto perseveri per qualche tempo nella osservanza della legge, ha necessità di un attuale rinforzo della grazia.

Così la intendono i Padri; vaglia per tutti S. Agostino, il quale in tutte le opere scritte contra i nemici della grazia sempre predica la medesima verità: *Justitiae praeceptum*, dice nel *Lib. 2. de Pecc. mer. et rem.* c. 5. *omni ex parte implere non possumus, nisi adjuvemur a Deo*. E nel Libro *de nat. et grat.* c. 40. *Si possibilitas naturalis per liberum arbitrium, et ad cognoscendum quomodo vivere debeat, et ad bene vivendum, sufficit si-bi, ergo Christus gratis mortuus est*.

Aggiungiamo a tutto ciò l'autorità della Chiesa, la quale in varj Concilj, come nel secondo Cartaginese dell'anno 415. nella sinodica al Sommo Pontefice Innocenzo I. dichiara di aver condannati i Pelagiani, perchè asserivano consistere la grazia di Gesù Cristo nell'aver Iddio creato l'uomo di tal natura, che con le forze della sua volontà potesse osservare tutta la legge sì naturale impressa nel cuore, come la scritta. E in quel di Milevi, o come ad altri piace nel Terzo parimente Cartaginese del 416., nel canone 5. così definì: *Item placuit, quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere, tamquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possemus etiam illa divina implere mandata; anathema sit*. E nel secon-

do di Oranges *can. 10. Adjutorium Dei etiam renatis, et sanctis semper est implorandum, ut ad bonum finem perveniri, et in bono possit opere perdurare.*

Che se ciò è vero rispetto alla perseveranza imperfetta, e temporanea, quanto più non dovrà asserirsi rispetto alla perseveranza finale, che è la corona di tutti i doni, e la massima di tutte le misericordie, che Iddio usa verso la ragionevole creatura?

Prova la cattolica verità il gran Dottor della grazia nel Libro da lui scritto, e intitolato *de Dono Perseverantiae* con varj testi delle divine Scritture, di cui fa comparire co' suoi riflessi tutta la forza. *Fiat*, dicesi nel Salmo 79. v. 18. *Manus tua super virum dexteram tuam, et super filium hominis, quem confirmasti tibi, et non discedimus a te.* Quest' uomo; argomenta il Santo nel c. 7., sopra cui il Profeta invoca la divina destra, non è certamente il primo Adamo, poichè in lui ci dipartimmo da Dio; è adunque il nuovo, al quale come a Capo unendosi i membri formano il suo corpo mistico, che è la Chiesa. *Cum ergo sit super eum manus Dei, ut non discedamus a Deo, ad nos utique pervenit opus Dei. Hoc est enim manus Dei, quoniam in opere Dei fit, ut simus in Christo permanentes cum Deo... Manus igitur Dei est ista, non nostra, ut non discedamus a Deo.* In Geremia dice Dio c. 32. v. 40., *Timorem meum dabo in cor eorum, ut non recedant a me.* Ora ciò, che vuol dire, commenta lo stesso Agostino c. 2. del citato lib. *de Don. Persev.* se non che *lalis, ac tantus erit timor meus, quem dabo in cor eorum, ut mihi perseveranter adhercant.* S. Paolo scrivendo a quei di Filippi c. 1. v. 29. *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Ecco (soggiunge il Santo nel luogo ora citato) due cose da riflettersi nell' addotta Scrittura; cioè il credere, ed il morire per Cristo; *Horum unum pertinet ad initium, alterum ad finem; utrumque tamen est Dei donum, quia utrumque dictum est esse donatum..... Quid autem dici potest, cur perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur mori pro Christo?* Finalmente, per lasciar altri passi, prova la stessa verità con tutta l'orazione Dominicale, tutte le cui petizioni, a riserva di quella, con cui dimandiamo la remissione de' peccati, per suo sentimento confermato da quello di S. Cipriano, tendono a chiedere la perseveranza finale. *Si alia*, dice nel cap. 7., *documenta non essent, hac dominica nobis ad causam gratiae, quam defendimus, sola sufficeret.*

E sopra tali fondamenti dopo Innocenzo I. nel rescritto al Concilio Cartaginense, e al secondo di Oranges *can. 10.* sopraccitato, il Concilio di Trento *sess. 6. c. 13. De perseverantiae munere*, insegna, ... *quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo,*

qui potens est eum , qui stat , statuere , ut perseveranter stet , et eum . qui cadit , restituere , nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur , tanetsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare , et reponere omnes debent. E nel canone 22 definisce: *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse , vel cum eo non posse ; anathema sit.*

Molte sono ancora le ragioni , che lo stesso dimostrano. La prima ha deduce S. Agostino dalle continue preghiere , con cui la Chiesa dimanda a Dio un tanto dono ; poichè non si dimanda mai ad altri ciò , che da noi puramente dipende. Se adunque la Chiesa prega Dio affinchè concedaci la perseveranza nel bene , da lui unicamente la riconosce.

La seconda l' assegna l' Angelico nel *Lib. 3. cont. Gent. cap. 115.* così discorrendo. Tutto ciò , che a mutazione di sua natura è soggetto , e può passare da uno ad altro stato , perchè persista piuttosto in questo , che in quello , ha bisogno dell' esteriore soccorso di una cagione , che essendo in sè medesima immobile possa a lui dare la ricercata stabilità. Ora l' uomo di sua natura è mutabile , e con tutta facilità se ne passa dal bene al male. Chi adunque a lui darà fermezza tale nella giustizia , sicchè e resista ad ogni urto nemico , reprimi ogni insulto ribelle delle passioni , vinca ogni viziosa lusinga , e sempre continui nella osservanza fedele di tutti i divini precetti ; con una volontà inferma , e corrotta , con un intelletto pieno di tenebre , ed ignoranza , se non la grazia del nuovo Adamo venuto al mondo a questo fine per riunire l' uomo perennemente a quel sommo ultimo fine , da cui per colpa del primo erasi dipartito , e sen viveva lontano ? Dottrina da lui appresa da S. Agostino , il quale nel *lib. de Corrept. , et grat. cap. 12.* propone , e tratta il medesimo argomento.

E tanto più deve ciò confessarsi , quanto che il dono della perseveranza finale , è un dono distinto dalla medesima grazia abituale , e dagli altri soprannaturali soccorsi. Imperciocchè se non fosse tale , avendo i giusti la grazia santificante , e tutte le virtù infuse , per cui vengono disposti alle opere meritorie , non avrebbero bisogno di continuamente pregare per ottenerlo. Ora il sopracitato Concilio di Oranges professava , che anche i giusti devono dimandarlo : *Adjubrium Dei etiam tenatis , et sanctis semper est implorandum , ut ad bonum finem . . . pervenire possint.* E il Sommo Pontefice S. Celestino nella sua Lettera a' Vescovi della Francia c. 6. dice , *neminem etiam baptismatis gratia renovatum , idoneum esse ad superandos diaboli insidias , et ad vincendos carnis concupiscentias nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonæ conversationis acceperit.* Dunque per perseverare fino alla fine è necessario uno speciale soccorso della grazia del Redentore , distinto dalla grazia medesima santificante.

All' autorità aggiungesi la ragione. Se la perseveranza finale non fosse un dono totalmente distinto dalla grazia abituale, e dagli ajuti ordinarij, ogni giustificato persevererebbe, mentre ognuno di essi ha l' una, e gli altri. Ora quanti giusti, i quali anche per molti anni corsero la strada della salute, miseramente perirono, e quanti all' incontro dopo una vita contaminata felicemente convertitisi si salvarono? Dunque non è lo stesso il ricevere la giustificazione, e il perseverare sinò alla fine.

Di più. Chi può negare che l' essere liberato da' pericoli, ed occasioni, in cui posta la umana fragilità facilmente precipita; l' essere soccorso nelle circostanze, che inaspettatamente possono indurre al male con ajuto così potente, che faccia trionfare di ogni allettamento; l' essere, se cade, ajutato con tale forza, che lo faccia sinceramente risorgere; che mentre in peccato ritrovasi, non sia dalla morte sorpreso, ma si aspetti il momento, in cui ritrovasi figlio di Dio, con altri somiglianti innumerevoli benefizj non sieno un effetto specialissimo della Provvidenza, che lo ha predestinato alla gloria? Ora questi non si conferiscono a tutti quantunque giusti, perchè non tutti muojono in così felice momento. Dunque la perseveranza finale, è un dono tutto speciale, e distinto e dalla grazia abituale, e dagli altri ordinarij sovrannaturali soccorsi. *De illa perseverantia loquimur*, diceva S. Agostino nel Libro cit. c. 6., *qua perseveratur usque in finem; quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data. Non itaque dicant homines perseverantiam cuique datam usque in finem, nisi cum ipse venerit finis.*

Contra la prima parte del Cattolico dogma niuno direttamente ha avuto la temerità di alzar la voce, e la confessavano a detto di S. Agostino, *Lib. de Grat., et Lib. Arb. c. 13.* anche i Pelagiani, frammischiavano però nella stessa confessione l' errore, volendo come si vede nella proposizione 12. di Pelagio condannata nel Concilio di Diospoli, che la remissione de' peccati si desse secondo il merito de' penitenti, e non perfetto gratuito della sola divina Misericordia. Ma di questo errore abbiamo già rovesciati i fondamenti ne' precedenti Capitoli.

L' Angelico però 1. 2. g. 109. a. 7. per isventare ogni possibile cavillo, che si potesse opporre, produce tre difficoltà, la risposta alle quali serve a dar maggior lume alla verità medesima. Il risorgere dal peccato, può dire alcuno, è un presupposto necessario per ricevere la grazia. *Exurge*, dice l' Apostolo agli Efesj c. 5. v. 14. *a mortuis, et illuminabit ei Christus.* Ora ciò, che si preesige alla grazia, da lei non dipende; dunque il risorgere dal peccato sarà effetto del solo libero arbitrio.

Risponde il S. Dottore, che il risorgere dal peccato due cose

importa, cioè l'atto del libero arbitrio, e la mozione della grazia, che lo ajuta a detestare la colpa, a cui poi sussegue la infusione della grazia santificante. Il risorgere adunque dal peccato si presige bensì alla grazia santificante, ma non già alla grazia attuale eccitante, senza cui a nulla vale il libero arbitrio. Onde il testo dell' Apostolo non vuol dir altro, se non che mossa la volontà dalla grazia deve secondarla, e non opporvi impedimento, e detestare liberamente il peccato, e così disporsi ad essere illuminato, cioè santificato da Cristo.

Il peccato, potrebbe soggiungersi, non si oppone alla virtù, come la malattia alla sanità? Se adunque col naturale vigore senza l'ajuto esterno della medicina può l'infermo riacquistare la sanità, perchè ha in sé il principio vitale, potrà anche il peccatore ritornarsene dalla colpa allo stato di grazia senza aver bisogno dell'esteriore soccorso della grazia medesima.

Risponde, non essere a proposito la parità. Poichè è falso, che il peccato si opponga alla virtù, come la malattia alla sanità, mentre si oppone come la morte alla vita. Quindi siccome perchè un morto risorga è necessario, che di nuovo se gli infonda l'anima, non avendo in sé il corpo vigore alcuno vitale; così morta l'anima alla grazia, vi vuole perchè riviva, una nuova infusione della medesima, ed essendo la vita della grazia una vita sovranaturale, è necessario un principio parimente sovranaturale, che la produca.

Non è cosa certa, potrebbe replicarsi, che il peccato è un'azione ripugnante alla natura ragionevole, e l'atto virtuoso alla stessa conforme? Or ciò supposto, se ogni natura da sè medesima se ne ritorna allo stato suo naturale, dal quale fu distornata, come la acqua riscaldata ritorna naturalmente alla sua frigidità, anche l'uomo riflettendo al disordine, che seco porta il peccato, potrà detestarlo, e ritornarsene da sè medesimo allo stato della giustizia, da cui commettendolo, si dipartì.

L'argomento zoppica per ogni parte. Primieramente perchè provasse l'assunto, bisognerebbe dimostrare, che la natura ragionevole dopo il peccato sia rimasta intiera, e perfetta, come lo era in Adamo innocente, e allora potrebbe restituirsi nella giustizia naturale a sè medesima corrispondente; ma come può ciò eseguirsi, se la natura rimane pel peccato tutta in sè disordinata, e divenendo ribelle al suo Signore, resta soggetta alla ribellione della parte inferiore? con qual forza adunque potrà riordinarsi? E però non vale l'esempio dell'acqua riscaldata, perchè col riscaldarsi nulla perde di quanto intrinsecamente le conviene, onde rimossa la cagione riscaldante se ne ritorna alla primiera sua frigidità. Il che non si verifica di chi pecca.

Ma anche supposto, che è falso, che non succedesse alcuno scon-

certo nella natura in sè stessa, essendo elevata all'ordine sovranaturale, col peccato perde la grazia, e diviene di Dio nemica. Ora come potrà detestare di tal maniera la colpa, che meriti il perdono, e così rinascere figlia di Dio, se da lui non riceve l'eccitamento, e rinforzo sovranaturale, per cui sia capace di operare l'ammirabile conversione, che supera tutte le forze della natura? L'uomo adunque caduto non può senza un ajuto speciale della grazia ristabilirsi nello stato della sovranaturale giustizia.

Quanto alla seconda parte del dogma proposto, che da' Pelagiani ostinatamente negavasi, avendo già disciolte altrove le loro opposizioni, qui solo addurremo quelle, che possono servire a penetrarlo con più chiarezza.

La grazia, dicevano, abituale, e le virtù infuse non sono da Dio comunicate, perchè l'uomo possa fare il bene, ed evitare il male? Per qual ragione adunque dovrà dirsi necessario un nuovo speciale ajuto?

Per vedere quanto sia vana una tale difficoltà basta il riflettere a quanto succede nell'ordine naturale. Perchè l'uomo operi, basta forse, che abbia l'anima, e sia vivo? Perchè attualmente intenda, e voglia, basta, che abbia la mente, e la volontà? Perchè un'artefice lavori, basta, che sappia tutti i precetti dell'arte sua? Chi mai asserì una somigliante follia? L'anima dà la vita, e il potere di operare. La mente, e la volontà sono facoltà, con cui può intendere, e volere; e la notizia de' precetti dell'arte rendono l'artefice disposto a poter eseguire il suo lavoro; ma perchè passi dalla indifferenza all'atto, e realmente si applichi alla operazione, deve l'anima applicar le potenze corrispondenti con l'influsso attuale, e l'artefice si determini con un atto del suo volere al lavoro. Così, e molto più nel caso nostro, trattandosi di atti sovranaturali. La grazia dà la vita all'anima, e la risana, le virtù infuse dispongono le potenze ad esser pronte per operare; ma perchè passino dalla indifferenza all'attuale operazione, ci vuole la mozione divina, vale a dire la grazia attuale, che le ecciti, le applichi, e le rinforzi.

Ma pure, soggiungevano, il Concilio Milevitano nel 3. canone definì, che la grazia, con cui siamo giustificati, è non solo valevole a dare la remissione de' peccati di già commessi, ma ancora a fortificarci per non commetterli. E S. Agostino nel Libro *de Præd. Sanct.*, e *donò Perseverantiæ*, non ricerca altra grazia attuale, che quella che è necessaria per principiare a credere, e perseverare nel bene sino alla fine.

Nè l'una, nè l'altra autorità fa a proposito. Non la prima, perchè il citato Concilio non dicesse non quello, che noi pure abbiain detto, cioè che la grazia Santificante sanando l'anima la libera dalla morte, e dalla infermità contratta pel peccato, e la rende dis-

posta alla esecuzione delle opere salutari ; ma non asserisce , che sola basti per attualmente operare. E deve intendersi così , mentre nel canone 5. espressamente, come si è veduto definì la necessità della grazia non solo per operare più facilmente, ma per assolutamente operare le sovranaturali azioni.

Non la seconda. Poichè S. Agostino ne' due citati libri non intende d'impugnare se non i Semipelagiani, i quali non negavano la necessità della grazia attuale per le opere salutari, ma solo pel principio della fede , e per la perseveranza finale ; onde il Santo Dottore parla solo di quella, che a questi due errori era opposta, nè faceva d'uopo , che perdesse nel dimostrare un punto , che avea già in altri libri provato, e di cui allora non si trattava.

Circa l'ultima parte oltre i Pelagiani, che negavano la necessità della grazia per qualsivoglia opera salutare, e conseguentemente anche per perseverare, errano i Semipelagiani, ammettendo bensì la necessità della grazia attuale per le opere buone, ma negandola per la perseveranza finale , presa in quanto importa la esecuzione attiva del bene , volendo, che bastasse la sola grazia abituale; benchè in quanto importa la morte nello stato di giusto, e chiamasi perseveranza passiva , la riconoscessero per un dono , speciale della divina beneficenza, e argomentavano in somigliante maniera.

La perseveranza per quanto è dalla parte di Dio , si concede a tutti i giusti; poichè questi se non perseverano, non è perchè non possano, ma perchè non vogliono ben servirsi degli ajuti connessi con la grazia santificante, che loro ha concessa. Dunque dipende dal lorolibero arbitrio, nè vi è bisogno di un ajuto speciale; altrimenti sarebbe impossibile il perseverare attualmente, mentre a nulla servirebbe il poter perseverare , il quale mai si potrebbe ridurre all'atto senza un ajuto speciale onninamente indebito , e gratuito.

Tutto il prodotto argomento consiste in un equivoco , con cui si confonde il volere di Dio di salvar tutti con l'attuale collazione di quanto si ricerca perchè attualmente uno si salvi; cose, come abbiamo veduto trattando della volontà di Dio, totalmente distinte, e differenti. Altro è adunque, che Iddio, il quale vuole sinceramente la salute di tutti, dà a tutti il poter di perseverare, senza del quale sarebbe impossibile il salvarsi; e altro è, che a tutti dia quello specialissimo ajuto , con cui attualmente si persevera sino alla fine , e realmente si consegue l'eterna salute. Il primo si dà a tutti i giusti; perchè ricevendo la grazia santificante , e le virtù infuse, diviene l'anima ordinata relativamente al suo ultimo fine, e la volontà rinforzata a potere tener soggetta la parte inferiore, e combattere contra le tentazioni , e quindi ne nasce il potere di perseverare. Ma al libero arbitrio umano non basta un tale rinforzo, riflette l'Angelico 2. 2. q. 137. a. 4. , perchè dal-

la grazia abituale non gli si conferisce la stabilità nel bene, nè a lui si toglie la naturale sua volubilità, per cui può declinare al male, benchè sia sempre in suo potere la particolare elezione; ma è necessario un ajuto speciale, che lo fissi stabilmente nella giustizia, onde resista ad ogni urto, e superi realmente ogni difficoltà, finchè se ne giunga al termine fortunato. Non vediamo noi anche nell'ordine naturale molte volte essere in potere dello operante l'eleggere, ma poi per eseguire essere necessario l'intervento di altri amminicoli, senza de' quali non può eseguire il suo disegno? Vuole guarire l'infermo, e brama, e cerca ardentemente e medico, e medicina, ma se quello non si trovi, se questa non si applichi, egli miseramente perisce. Qual meraviglia adunque che nell'ordine sovranaturale secondo le Leggi dalla Provvidenza stabilite, oltre la grazia, che dà il potere di perseverare, si ricerchi un nuovo ajuto, per cui resti talmente la volontà amante della giustizia, che non possa esserne distolta da qualsivoglia nemico assalto? È adunque verità indubitata, che l'uomo se non persevera, non persevera per colpa sua, perchè non servendosi degli ajuti ordinarij, mette volontario ostacolo agli ulteriori, i quali essendo gratuiti, giustamente vengongli negati, e però non persevera. Ed è falso, che non possa perseverare, se vuole; ma perchè voglia efficacemente con volontà stabile, e costante, deve implorare, e ricevere un nuovo speciale ajuto, e questo non si concede a tutti, perchè tutti realmente non perseverano; e per conseguenza la perseveranza è un dono totalmente distinto dalle altre grazie.

Quindi S. Agostino nel libro *de Gratia, et lib. Arbitr. c. 16.* non altra ragione assegna perchè uno perseveri, e l'altro cada, se non che nel primo *Voluntas preparatur a Domino. Certum est, dice, nos mandata servare, si volumus, sed quia preparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus.* E nel cap. 12. *de Corrupt. et Grat. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, qui sic volunt; ideo sic volunt, quia Deus operatur, ut velint;... Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, consistente nel poter cedere agli assalti de' suoi nemici, come spiega immediatamente avanti, ut divina gratia indeclinabiliter, ac insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vince-* retur.

All' assurdo poi, che gli Avversarij ne vorrebbero dedurre, rispondiamo col far loro questa semplice interrogazione: perchè u-
niammini, basta che abbia le gambe sane, e robuste? No certamente; perchè se ne starà sedente, o giacente in letto, potrà bensì camminare, ma perchè attualmente cammini, vi vuole una nuova risoluta determinazione della volontà, che lo faccia sorgere, e

porre in moto, e questo tutto dipende dal suo volere, perchè tutto nell'ordine fisico, e naturale. Ma nell'ordine sovranaturale deve per necessità tutto dipendere dalla grazia e il potere, e l'atto. La grazia pertanto abituale cogli ajuti a lei annessi dà il potere di perseverare; ma perchè di fatto perseveri, vi vuole un nuovo rinforzo, che stabilisca la volontà, sicchè sempre voglia il bene. Nè per questo deve dirsi superfluo il primo, perchè è necessario il secondo; siccome non può dirsi superfluo l'avere le gambe sane, perchè per camminare vi vuole la determinazione della volontà, che le ponga in moto. E quantunque non sia in potere dell'uomo l'avere un tale ajuto, dicendo S. Agostino, *q. 2. ad Simplician., che non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate*, perchè sarebbe debito, e non più grazia, è però in libertà dell'uomo il cooperare agli ajuti, che Iddio gli conferisce, e però se a questi opponga ostacolo col lasciarli oziosi, si rende indegno degli altri maggiori, e quindi, se cade, è colpa sua; dunque è falso, che non possa perseverare se vuole, essendo il decadimento dalla giustizia opera del suo libero arbitrio, ma è sempre effetto gratuito, e specialissimo della grazia l'attuale perseveranza.

Tutti sono obbligati, replicavano, a perseverare nel bene, essendo tutti obbligati ad evitare il peccato; come adunque potrà dirsi, che la perseveranza finale sia un dono speciale, se l'obbligazione comune suppone in tutti una universale capacità ad eseguirla?

Discioglie egregiamente la difficoltà l'Angelico nella *q. 24. de verit. a. 13. in corp.* Distinguer conviene, dice, due cose nella perseveranza, che sono molto diverse, cioè il potere astenersi da ogni peccato, e il poter persistere in questo guardarsi immune da ogni peccato grave; il primo riguarda il negativo, cioè il potere non peccare, e questo si può eseguire da chiunque ritrovasi in istato di grazia, parlando del peccato mortale, perchè nel giusto abitualmente sussiste l'inclinazione ad evitare la grave offesa di Dio, e presentandosi l'occasione di commetterlo, per ragione di una tale felice disposizione abitualmente vi resiste, e solo cade, perchè con volontaria renitenza a lei si oppone per seguire la lusinga della passione che può non seguire. Ma il secondo riguarda il positivo, cioè importa, che alcuno si ponga in tale stato di fermezza, che non possa in lui aver luogo il peccato per qualsivoglia motivo, e questo non dipende dal suo libero arbitrio, perchè essendo volubile, non può darsi quella fermezza, che in sè non ha, e però l'uomo non può esser cagione della sua perseveranza, ma come dono speciale deve incessantemente chiederla a Dio. L'obbligazione adunque di perseverare riguarda la perseveranza sotto il primo aspetto, ma non sotto il secondo, se non in quanto impor-

ta il buon uso degli ajuti, e mezzi ordinarij, co' quali può disporsi ad impetrarla dalla divina bontà, e gratuita misericordia.

Iddio, aggiungevano, non abbandona il giusto, se questi prima non gli volti dispettoso le spalle, giusta il celebre detto di S. Agostino, *lib. de Nat. , et Grat. c. 26. , Deus cum impium ad perfectam sanitatem perduxerit, non deserit si non deseratur, ut pie, sancteque vivatur.* Ora se la perseveranza finale fosse un dono speciale onninamente gratuito, il giusto, a cui non si concede, non persevererebbe, e per conseguenza sarebbe abbandonato da Dio prima, che egli da Dio si dipartisse.

Rispondiamo esser verissimo, che Iddio per effetto di sua infinita bontà non mai abbandona il giusto, se questi prima non lo obblighi, dirò così, a ritirarsi da lui; perchè avendo la grazia santificante è suo figlio, ed amico, e però non è possibile, che un Padre così amoroso, un amico così fedele senza colpa del figlio, ed amico da lui si parta, o col privarlo dell' adozione, ed amicizia, o col permetterne la caduta. E appunto da questo ne segue, che la perseveranza finale sia un dono specialissimo, e affatto indebito. Poichè chi negherà, che non sia una specialissima beneficenza il preservare il giusto da tutti quegli incontri, in cui può cadere, e demeritarsi un tal dono; il concedergli tale lume alla mente, e tale amore della virtù, con cui discuopra, ed eviti ogni inganno, e stabilmente l'ami a fronte di ogni contraria lusinga? Che il libero arbitrio se ne stia sempre determinato nella parte del bene onesto, e santo, e ad onta della concupiscenza ribelle non mai si pieghi verso del vizio? Se adunque il giusto non lo riceve, egli è, che vi pone l' ostacolo, per cui giustamente Iddio permette la caduta, e il morir in peccato, e per conseguenza deve conchiudersi, che chi persevera, lo fa, perchè da Dio è distinto con tale misericordia, e chi decade, e si perde, egli è di sua rovina la peccaminosa cagione; così insegna il Tridentino *sess. 6. c. 13. Deus, nisi ipsi ipsius gratiæ defuerint*, il che succede con la negligenza nella preghiera, con la poca custodia de' sentimenti, e del cuore, con la poca curanza nell' evitare le colpe veniali, con la confidenza nelle proprie forze, con la presunzione nell' esporsi, e non fuggire le occasioni perverse, e simili; *sicut caput opus bonum, ita perficiet, operans velle, et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore, salutem suam operentur . . . formidare enim debent scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt.*

Per perseverare, potrebbe replicare taluno, basta il guardarsi della colpa grave, ora ciò può farsi col solo libero arbitrio senza la grazia; poichè i Sommi Pontefici Pio V., e Gregorio XIII. condannarono tra le altre la 27. proposizione di Baro che diceva:

Liberum arbitrium sine gratia Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet; e la 28., che era così concepita: *Pelagianus est error, quod liberum arbitrium valeat ad ullum peccatum vitandum*. Dunque è vero l'opposto, cioè, che il libero arbitrio senza la grazia può evitar il peccato. E ciò supposto qual necessità di un ajuto speciale per perseverare rispetto all'uomo giustificato, il quale oltre le forze del libero arbitrio ha ancora l'ajuto della grazia?

Non è difficile la risposta. Primieramente supponiamo, il che per altro è falso, come abbiamo di sopra osservato con l'Angelico, che la perseveranza finale non altro importi, che il guardarsi dalla colpa grave; nemmen questo può farsi dal solo libero arbitrio senza la grazia, quando l'uomo sia da grave tentazione assalito, o da qualche veemente passione, come si è già dimostrato; dunque anche in tal caso è necessario un ajuto speciale. Che sarà poi, se il perseverare importi il positivo persistere senza cangiamento nel bene? Donde ha da venire questa stabilità, e fermezza, se non da colui, il quale, come dice il Concilio di Trento sopracitato, *potens est eum, qui stat statuere, et eum, qui cadit restituere*? Poichè siccome chi non ha in sè moto, non può darselo; così il libero arbitrio per sè mutabile non può darsi quella stabilità, che non ha in sè medesimo, trattandosi principalmente di mantenersi in uno stato, che supera tutto l'ordine, e capacità della natura creata.

Nè punto suffraga la condanna delle accennate proposizioni; perchè esse furono condannate nel senso dal loro Autore inteso; vale a dire, in quanto pretendeva, che l'uomo senza la grazia sempre peccasse, nè potesse evitare nessun peccato: il che è falso, mentre, come vedremo, può l'uomo con le sue forze operare azioni, che per sè medesime sono moralmente buone, e per conseguenza osservare qualche precetto de' più facili, e almeno in circostanze, in cui piena, o leggerissima tentazione, o passione gliene difficolta la pratica. Non già nel senso della Cattolica Chiesa, che ha sempre inseguito non potere con le sole sue forze fare opere salutari, e molto meno perseverare sino alla morte, e però essere necessario il soccorso onnipotente della grazia meritataci dal Redentore.

CAPITOLO V.

Tanta è la umana miseria, che quantunque l'uomo giusto possa cogli ordinarij ajuti guardarsi per qualche breve spazio di tempo da ogni colpa veniale; perchè però se conservi affatto immune per lungo tempo, e molto più per tutta la vita, ha bisogno di uno straordinario ajuto, e privilegio speciale; e questo fu concesso solo tra le pure creature alla Gran Vergine Madre.

Per porre in giusto lume la cattolica verità convien premettere, che sotto due riguardi possono considerarsi per quanto spetta al presente proposto le colpe veniali, cioè divisivamente, come parlan le scuole, o vogliam dire separatamente ognuna in particolare; e collettivamente, cioè preso tutto il complesso delle medesime, non già che tutte insieme possano presentarsi all'uomo, ma in quanto che si considera tutta la loro innumerabile serie, alla quale trovasi esposto in questo mortal soggiorno. Quando pertanto ricercasi, se l'uomo giusto possa vivere immune da ogni colpa veniale, il senso non è se possa astenersi da ognuna di esse in particolare separatamente dalle altre; poichè in tal caso non v'ha dubbio, che non possa vincerla, ed evitarla: altrimenti non avrebbe ragion di colpa, la quale necessariamente importa l'assenso determinato della volontà. Ma deve intendersi di tutta la serie, cioè se attesa la loro molteplicità, possa il giusto vivere così guardingo, che non venga da alcuna in qualche parte ferito.

Ora che ciò possa verificarsi per qualche breve spazio di tempo, comunemente insegnasi da Teologi. Di fatto S. Girolamo nel Dialogo 3. contra i Pelagiani n. 12. espressamente lo insegna così dicendo: *Hoc est, quod tibi in principio dixeram, in nostra esse positum potestate vel peccare, vel non peccare...ut liberum servetur arbitrium; sed hoc pro modo, et tempore, et conditione fragilitatis humanæ, perpetuitatem autem impeccantiæ soli reservari Deo....nec quia ad breve possum, coges me, ut possim jugiter. Possum jejunaire, ambulare, legere...numquid in perpetuum?* Dove si vede distinguere il S. Dottore il preservarsi dalla colpa per breve tempo, e per tutta la vita, ed accordare il primo, e negare il secondo.

Anche il S. Concilio di Trento non oscuramente indica una tal verità; poichè nella sess. 6. can. 23. condannando coloro, i quali asserissero *Hominem...posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio*, viene implicitamente ad indicare, che almeno per qualche breve spazio possa il giusto coi soli ordinarij ajuti astenersi da tutte le colpe veniali.

E la ragione ancora suffraga. Imperciocchè essendo il giusto abitualmente ben disposto, può in lui per una parte essere attualmente così ardente la carità, che lo tenga per qualche breve spazio così unito a Dio, che non lasci insorgere movimento alcuno disordinato, o stia così attento, che in nulla manchi nel reprimarli, e per l'altra non occorran tentazioni, o precetti difficili da superarsi. Oltre di che si sa, che non pochi sono passati da questa mortal vita alla eterna felicità, senza essere tratti neppure un momento nel Purgatorio; come racconta per lasciare gli altri S. Bonaventura di S. Francesco; cosa, che non sarebbe avvenuta, se prima della morte per qualche breve spazio non si fosse quell'anima santissima conservata immune da qualsivoglia anche leggerissimo neo. Quanto poi possa essere un tale spazio di tempo, non può determinarsi, dipendendo dalla combinazione di molte circostanze, per cui uno per più lungo spazio di un altro può conservarsi in uno stato così felice.

Ma se ciò si verifica del giusto per breve spazio di tempo, insegna la Chiesa essere falsissimo, qualora si tratta di un lungo tempo, e molto più per tutto il corso della vita, presa secondo la ordinaria sua durata, e per conseguenza niuna pura creatura per quanto santa suppongasì, eccettuata la Gran Vergine Madre, senza uno special privilegio, può godere di una immunità così singolare coi soli ajuti ordinarij, e comuni.

Ascoltiamo infatti come parlino le Divine Scritture. Nel 2. dei Paralip. cap. 6. v. 36. *Non est homo, dicesi, qui non peccet.* Nel Salmo 31. v. 5. e 6. *Dixi, confitebor adversum me in justitiam meam Domino Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno.* E nel Salmo 142. v. 2. *Non justificabitur in conspectu omnis vivens.* E nell' Ecclesiast. cap. 7. v. 25. *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet.*

Confermasi lo stesso nel Testamento Nuovo. In S. Matteo cap. 6. v. 12. il Redentore insegnò che tutti devono dimandare a Dio la remissione de' peccati, *Dimitte nobis debita nostra.* S. Giacomo nella sua epist. cap. 3. v. 2. attesta, che *in multis offendimus omnes.* E S. Giovanni nella 1. cap. 1. v. 8. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus; ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Ora espressioni sì generali non potrebbero verificarsi, se di ogni giusto fosse prerogativa comune il potere astenersi per lungo tempo, e per tutta la vita da qualsivoglia veniale difetto. Dunque una tale miseria è a tutti comune. E perchè non si credesse, che tali voci fossero voci di modestia e di umiltà, ma doversi intendere in tutto rigore dei termini, non dissè l'Evangelista soltanto, che il tenersi per immuni da ogni neo di colpa è un inganno, *ipsi nos seducimus*, ma soggiunse, che ciò è assolutamente lontano dal vero, *et veritas in nobis non est: ac manife-*

ste ostendit, commenta S. Agostino nel *lib. de Nat. et Grat. cap. 34.*... *hoc omnino verum non esse, si dixerimus quia peccatum non habemus; ne humilitas constituta in parte falsitatis perdat premium veritatis.*

Che poi questo sia il vero senso delle addotte Scritture, e di altre che potrebbero addursi, ce ne assicura la Chiesa nei suoi Concilj. Nel II. di Milevi *cán. 6.* così definì: *Placuit, quod ait S. Joannes, si dixerimus etc., quisquís sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem oportere dici nos habere peccatum, non quia vere ita est; anathema sit.* E il Tridentino lo conferma nel testo sopraccitato.

Tale è ancora il sentimento de' Padri; rechiamone due dei principali. S. Girolamo *lib. 2. cont. Pelagian.* dice: *Quantdiu ille finis adveniat, dell' eternità beata, necesse est nos subjacere peccato, non nature, et conditionis, ut tu calumniaris, vitio, sed fragilitate, et mutatione voluntatis humane, quæ per momenta variatur; quia Deus solus est immutabilis.* E S. Agostino tra gli altri luoghi nel *lib. 2. de Peccat. mer., et remis. cap. 7.* proposta la questione, se vi sia stato, o sia per essere alcuno, che sia vissuto senza alcuna spirituale lordura, eccettuato Gesù Cristo; risponde: *Si autem... quæretur, utrum sit, esse non credo: Magis enim credo Scripturæ dicenti: Ne intres in judicio cum servo tuo, Domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.*

La ragione assegnasi dall' Angelico 1. 2. q. 109. a. 8. dedotta dalla corruzione cagionata dall' originale peccato. Quantunque, dice, la grazia abituale sani l' anima quanto alla parte superiore, soggettando la volontà, ed unendola al suo ultimo fine, non sana però l' appetito inferiore, il quale anche nel giusto tenta scuotere il giogo della ragione, la quale può bensì reprimere ogni suo moto, se si consideri isolato, e solo, e però pecca, se vi consente; ma non può stare così vegliante, ed attenta, che possa far fronte a tutti, perchè essendo innumerabili, mentre resiste ad uno, altri si affollano, e viene sorpresa. Immaginiamoci perciò intendere più chiaramente un pellegrino, che robusto, e benguardito di armi s' inoltri per una lunga strada tutta ingombrata di nemici pronti all' assalto: ella è cosa evidente, che egli solo potrà bensì combattere, e trionfare di ognun di loro, se si presenti a singolare certame, ma inoltrandosi contra tutti, combatterà con questo, e con quello, ma mentre che con uno si batte, gli altri lo sorprenderanno, non potrà nemmeno veder tutti i colpi, che gli vengono scaricati, non che difendersi, e ripulsarli. E così appunto succede all' uomo benchè giusto in questo terreno pellegrinaggio; e però siccome sarebbe un miracolo di straordinario valore, se senza mai stancarsi, e sempre combattendo giungesse il

primo sano , ed illeso al termine , a cui tendeva ; così senza una specialissima straordinaria assistenza non può l' uomo quanto si voglia santo vivere lungamente senza restare in qualche parte macchiato di qualche colpa veniale.

Da questa generale asserzione devesi però con la Cattolica Chiesa eccettuare non solo il Redentore Divino , che per l' unione ipostatica abbiamo già dimostrato essere stato sostanzialmente Santo ed impeccabile ; ma ancora la sua Santissima , ed ammirabile Genitrice. Tanto primieramente attesta il Concilio di Trento nel luogo sopraccitato , ove anatematizzando chiunque asserisse , che l' uomo coi soli ordinarj ajuti possa conservarsi per tutta la vita immune da ogni colpa veniale, eccettua espressamente la Gran Vergine , a cui fu concesso un tale singolarissimo privilegio , *Nisi ex speciali Dei privilegio , quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia*. Avea lo stesso insegnato S. Agostino , *lib. de Nat. et Grat. cap. 36.* dove dice : *Excepta Sancta Virgine Maria , de qua propter honorem Domini nullam prorsus , cum de peccatis agitur , haberi volo questionem. Inde enim scimus , quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum , quae concipere , et parere meruit , quem constat nullum habuisse peccatum* (1) E S. Bernardo , *epist. 174.* *Ego puto , quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit , quae ipsius non solum sanctificaret ortum , sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem , quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. Decuit nimirum Reginam Virginum singularis privilegio sanctitatis ab-
sque omni peccato ducere vitam.*

(1) S. Agostino nel luogo citato dall' Autore riferisce un lungo elenco di uomini e donne del vecchio Testamento , che Pelagio allegava come quelli e quelle che la lor vita passarono senza colpa—*Drinde* (dice il S. Dottore) *commemorat* (Pelagio) *eos , qui non modo non peccasse , verum etiam juste vixisse referuntur. Abel , Enoch , Melchisedech , Abraham , Isaac , Jacob , Iesu Nave , Phines , Samuel , Nathan , Elias , Joseph , Eliseus , Micheas , Daniel , Ananias , Azarias , Misael , Ezechiel , Mardocheus , Simeon , Joseph cui desponsata erat Virgo Maria , Johannes. Adjungit etiam foeminas , Deborah , Annam Samuelis Matrem , Judith , Esther , alteram Annam filiam Phanuel , Elizabeth , ipsam etiam Domini Salvatoris nostri Matrem , quam dicit* (Pelagio) *sine peccato confiteri necesse esse pietati.* Così credeva Pelagio di provare il suo errore.

S. Agostino ne eccettua Maria Santissima , sola privilegiata , onde niuna colpa conoscere. Riguardo poi agli altri Santi personaggi conchiude così—*Hac ergo Virgine excepta , si omnes sanctos et sanctas et cum hic viverent , congregare possemus , et interrogare utrum essent sine peccato , quid fuissent responsuros putamus , utrum hoc quod iste dicit* (Pelagio) , *an quod Joannes apostolus ? ... Nonne una voce clamassent.* — Si dixerimus quia peccatum non habemus , nos ipsos seducimus , et veritas in nobis non est ? *Vid. S. Aug. de Nat. et Grat. Cap. 36.*—

L' Angelico nella 3. p. 27. q. art. 4. ne adduce convenientissima la ragione. Imperciocchè, dice, essendo solita la Provvidenza di prevenire in maniera con le sue grazie chi è da lei prescelto a qualche grado, ed ufficio, che sia di tutto punto capace per degnamente corrispondere alle sue intenzioni, non può dubitarsi, che una tale economia non siasi osservata verso di colei, che era destinata ad essere Madre di Dio. Ora non sarebbe stata convenientemente disposta a sostenere un carattere così distinto, ed augusto, se da lei si fosse qualche colpa commessa; sì perchè l'essere peccatrice sarebbe stata una macchia ignominiosa al Figlio; sì perchè essendo sì strettamente con lui congiunta, che era la fonte della Santità, non dovea in lei esservi cosa, che la rendesse meno degna di un tal consorzio; sì finalmente perchè se a detta dello Spirito Santo nella Sapienza cap. 1. la Divina Sapienza non entra ad abitare nell'anima malfattrice, e in corpo dalla colpa contaminato, come può maisupporli colpa volontaria in colei, in cui il Verbo inabitò personalmente e nell'anima, e nel corpo? e però conchiude: *Et ideo simpliciter fatendum est, quod Beata Virgo nullum actuale peccatum commisit nec mortale, nec veniale, ut sic in ea impleatur, quod dicitur Cantic. 4. Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te.*

Contra la prima parte, che se non è di fede, sarebbe però temerario chi la negasse, essendo, come si è osservato, comune sentenza delle Cattoliche Scuole, potrebbe fare qualche difficoltà il testo, che leggesi nei Proverbj cap. 24. v. 16. dove dicesi, che *Septies in die cadit justus, et resurget.* Ma se il giusto cade sette volte al giorno, come può dirsi, che possa per qualche breve spazio di tempo conservarsi da ogni colpa incontaminato?

È facile la risposta. Primieramente il testo addotto è alterato, poichè nè nell' Originale Ebreo, nè nella Versione de' Settanta, nè nelle Vulgate Latine corrette si trova l' *in die*; ma solo, che *septies cadet justus.* Preso poi il testo come è realmente, spieghiamo prima il *septies* materialmente, sicchè indichi il cadere sette volte, non determinandosi in quanto tempo ciò debba succedere, nulla prova contra la nostra asserzione, poichè avanti di cadere può benissimo verificarsi sia stato perfettamente immune, e tale ancora per qualche breve spazio si conservi prima di ritornare a cadere. Ma il *septies* secondo la frase della Scrittura, e secondo il contesto non significa numero determinato, ma vuol dire, che ogni qual volta il giusto si contamina con qualche lieve sozzura è sollecito a liberarsene col pentimento, a differenza degli empj, che persistono nel peccato, e vanno sempre di male in peggio. *Impii autem corrunt in malum*, come soggiungesi nel seguente verso 17., e però neppure in questo senso nulla prova contra di noi.

S. Agostino dà un'altra parimente sodissima spiegazione, cioè, che non parlasi in esso di caduta nella colpa, ma delle calamità temporali, dalle quali aggravato il giusto sempre ne esce vittorioso, e con merito. *Septies*, dice nel libro 11. *de Civit. Dei cap. 31. cadet justus, et resurget, idest quotiescumque ceciderit, non peribit; quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit.* Il che confermasi dagli Interpreti, i quali osservano che il verbo *Naphal*, *cadere* posto in confronto del verbo *Chum*, *surgere*, mai significa peccare, ma solo l'incorrere tribulazioni, e temporali calamità.

Ad impugnare la seconda parte contenente un vero dogma di fede; si accinsero i Pelagiani, i quali pretendevano potersi dall'uomo vivere anche per tutta la vita senza alcun peccato, e argomentavano in questa forma. Abbiamo nelle Divine Scritture darsi tra gli uomini de' perfetti: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*, così S. Paolo ai Filippesi *cap. 3. v. 15.*, e degli Immacolati, come nel Salmo, *18. v. 1.* In S. Luca *cap. 1. v. 6.* dicesi di Zaccaria, e di Elisabetta, che *erant justiambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, et justificationibus Domini sine querela.* E di Giobbe, disse Dio stesso *cap. 1. v. 8. Quod non sit ei similis in terra, homo simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo.* Ma se fosse vero, che ogni giusto non può a meno di non andare macchiato da qualche colpa veniale, non vi sarebbero nè perfetti, nè immacolati, non sarebbe stata de' Genitori del Precursore irreprensibile la conversazione, nè Giobbe sarebbe predicato antonomasticamente per iscevro da ogni male. Dunque può l'uomo giusto vivere anche fino alla morte senza colpa di sorta alcuna.

Per rispondere, e spiegare con chiarezza le addotte autorità, e dimostrare, che nulla contengono di contrario al dogma, che difendiamo, conviene premettere una dottrina certa, ed infallibile esposta dall'Angelico 2. 2. *q. 24. art. 4.*, cioè, che la perfezione della Carità, dalla quale la sovranaturale perfezione deriva, può considerarsi e per parte dell'oggetto amato, e per parte del soggetto amante. Sotto il primo riguardo dicesi perfetta, quando si ama un oggetto, quando merita di essere amato, e questo rispetto a Dio è impossibile alla creatura; perchè essendo egli amabile per ragione di sua bontà infinita, infinito amore ricerca, il quale solo in lui può ritrovarsi. Sotto il secondo riguardo dicesi perfetta, quando ama con tutta quella efficacia, di cui il soggetto è capace, questo può succedere in tre maniere, vale a dire primieramente amando Dio in maniera, che con tutto il cuore sempre attualmente si porti a lui, e questo grado è solo proprio de' comprensori, non potendo l'uomo viatore per motivo della infermità della natura stare sempre fisso con la mente, e con la volontà nel Sommo.

Bene. In secondo luogo, in quanto in tal maniera si dà a Dio che contento del necessario per la vita presente, pone in non cale tutto il restante; e questo è possibile in questa vita, ma non conviene a tutti, i quali hanno la Carità. Finalmente dicesi la carità perfetta in quanto abitualmente si dedica ad amare Iddio, non pensando, nè volendo cosa, che sia a lui contraria. e questa è quella perfezione, che compete a tutti i giusti, nei quali ritrovasi la grazia, e carità abituale. Ciò supposto, ecco sciolta ogni difficoltà. Imperciocchè essendo la colpa veniale opposta non all' abito della carità, ma all' atto, non ripugna alla perfezione della carità del Viatore, il cadere in somiglianti difetti, e per conseguenza i testi soprallegati, siccome parlano della perfezione, e purezza, che a Viatori compete, così non escludono dai giusti qualsivoglia colpa veniale, ma solo quelle, che distruggono la carità, e la grazia, vale a dire le mortali. Lo stesso confermasi da S. Agostino *lib. de Grat. Christi cap. 48.*, e *lib. 2. de Peccat. Merit., et Remis. cap. 12.*

Se così fosse, replicavano, non avrebbe detto San Giovanni nella sua *1. cap. 3. v. 9.* che *omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Poichè il giusto è nato da Dio con la spirituale rigenerazione. Ora il peccato veniale è vero peccato; dunque se il giusto vi deve cedere, è falso, che non pecchi, e non possa peccare.

Due risposte, e tutte due vere disciolgono la proposta difficoltà, che nasce dall' intendere il testo al rovescio. La prima è di S. Agostino nel *lib. 2. de Peccat. Merit., et remis. cap. 7., e 8.*, due dice, sono le rigenerazioni, con cui l' uomo in Dio rinasce, la prima, che può chiamarsi imperfetta, con cui rinasce alla vita sovranaturale in questa vita, per la quale diviene bensì giusto, figlio di Dio, e mondo da ogni macchia di colpa, ma non liberato da ogni infermità, e debolezza, che proviene dalla corruzione della natura; *Non enim ex qua hora quisque baptizatur; omnis vetus infirmitas ejus absumitur.* L'altra consumata, e perfetta, e questa succederà nella Patria Celeste, in cui sarà omninamente distrutto quanto in noi produsse di disordinato l' originale prevaricazione. E l' una, e l'altra viene indicata dallo stesso Evangelista *loc. cit. v. 2.* col dire, *Carissimi nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus. Quid est hoc, soggiunge il Santo Dottore, sumus, et erimus sumus et erimus? nisi quia sumus in spe, erimus in re... Nunc ergo et ei similes esse capimus, primitias habentes spiritus, et adhuc dissimiles sumus per reliquias vetustatis.* Secondo adunque S. Agostino il testo prodotto deve intendersi della rigenerazione consumata, in cui il rinato non potrà più peccare, non già della incoata in questa vita, dalla quale può per ragione della volubilità dell' arbitrio decade-

re , e ritornare allo stato di peccatore ; e se può decadere dalla grazia con la colpa mortale , molto più potrà cadere nelle veniali debolezze , il che appunto costituisce quella vetustà , che rimane anche nel giustificato.

La seconda è dello stesso S. Dottore *lib. cit. cap. 8.*, e nel *lib. 1. cont. Gaudentium cap. 30* cioè doversi intendere l'Apostolico testo in tal maniera , che il giusto finchè opera , e vive da giusto , non può peccare , perchè allora operando per motivo della carità inabitante , non può nel tempo stesso volere ciò , che alla stessa ripugna ; ma siccome può lasciare di essere giusto , o non operare in ogni circostanza da giusto , così può anche peccare. *Quod non potest juste , non potest justus ; quoniam hoc decernendo amittit justitiam , ut quod non potest justus , possit injustus.* Molto più adunque potrà cadere venialmente , non essendo una colpa , come abbiamo detto , ripugnante all' abito , ma soltanto all' atto della Carità.

Oltre l' autorità argomentavano ancora con la ragione. Iddio , dicevano , non comanda cose impossibili. Ora se il giusto non potesse astenersi per tutta la vita da ogni colpa veniale , sarebbe obbligato all' impossibile ; imperciocchè Iddio proibisce ogni colpa anche veniale , e la punisce se si commette ; dunque il giusto peccerebbe , e incorrerebbe la pena di colpe , che non può fare a meno di non commettere. Il che contiene un assurdo sommamente ingiurioso alla Divina Bontà , e Giustizia , e però deve dirsi , che il giusto può evitare tutti i peccati veniali.

Per vedere , che l' argomento nulla conclude , basta riflettere a quanto abbiamo sul bel principio osservato , cioè ai due riguardi , sotto dei quali possono essere considerati i peccati veniali , vale a dire separatamente ognuno in particolare , e tutta la serie immensa , in cui vengono tutti compresi. Ciò supposto diciamo , che Iddio , il quale non comanda cosa alcuna impossibile , non comanda che si eviti tutta la serie dei peccati veniali , perchè appunto non potendola l'uomo evitare , sarebbe un obbligarlo all' impossibile ; ma comanda , che si eviti ognuno in particolare , e questo può farsi da ogni giusto ; e se non lo fa , non lo fa , perchè o direttamente , o indirettamente non vuole vegliare sopra sè stesso , pregare per ottenere l'ajuto , e reprimere il movimento disordinato , o fuggire la particolare occasione , non perchè non lo possa fare. *Dubitare non possum* , dice S. Agostino *lib. 2. de Peccat. merit. , et remis. cap. 6. nec Deum aliquid impossibile homini præcepisse , nec Deo ad opitulandum , vel adjuvandum quod fiat , quod jubet , impossibile aliquid esse ; ac per hoc potest homo , si velit , esse sine peccato adiutus a Deo* , preso cioè ognuno in particolare. Ma rispetto a tutto il complesso delle colpe veniali , essendo l'uomo con la natura corrotta , e informe , na-

sce in lui una necessità indeterminata, e generale di non poterli tutti evitare, senza uno specialissimo privilegio, e per questa non incorre nè colpa, nè pena alcuna, mentre ella è una conseguenza della infezione contratta. *Quia peccavit voluntas*, soggiunge lo stesso Santo *lib. de Perfect. Justit. cap. 4. sequuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, et accipiatur tanta libertas, in qua, sicut necesse est, permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi, et nunquam peccandi voluntaria, felixque necessitas*; il che succederà soltanto nella Patria Beata.

Contra l'ultima parte, due difficoltà potrebbero opporsi, la prima col far vedere, che anche ad altri fu concesso il privilegio di non mai commettere colpa alcuna veniale, oltre la Gran Vergine Madre. L'altra col dire, che nemmeno essa lo ricevette, ma che ne contrasse qualche volta la macchia. In conferma della prima adducesi ciò che canta la Chiesa del Precursore, di cui dice, che si portò nel Deserto *ne levi saltem maculare vitam crimine posset*, e la lode datagli da Gesù Cristo in S. Matteo *cap. 11. v. 11.*, con la quale lo predicò il maggiore di tutti i Santi: *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista*; la quale superiorità di eccellenza pare, che debba principalmente costituirsi nella maggiore immunità da ogni macchia di colpa.

La seconda poi si comprova coll' autorità dei Padri. Poichè Tertulliano nel *lib. de Carne Christi cap. 7.* dice, che la Vergine titubò nella fede. Lo stesso attesta Origene *Hom. 17. in Lucam*, e pare, che v' inelini S. Basilio *epist. 117.*, e S. Cirillo Alessandrino *lib. 12. Comment. in Joān.* S. Giovanni Grisostomo poi *hom. 45. in Matt.* la fa colpevole di vanagloria nell' avere richiesto al Figlio il miracolo nelle Nozze di Cana.

Ma nè l'una, nè l'altra di queste difficoltà ha alcun valore, e facilmente si sciolgono. La prima col dire, che la Chiesa canta bensì, ed esalta la intenzione del Precursore nell' andarsene al deserto per evitare ogni qualsivoglia lieve lordura, e questa non si dubita, che l'abbia avuta, ma non dice la Chiesa, che realmente siasi eseguita; e se la Chiesa nol dice, senza fondamento si asserisce essere egli stato esente dalla comune condizione degli altri giusti.

L' encomio poi di Gesù Cristo non riguarda l'eccellenza assoluta del Precursore sopra tutti gli altri Santi, ma solo l' ufficio, in cui superò tutti i Profeti del Testamento Antico. Così spiegasi in S. Luca *c. 7. v. 28.* ove si dice: *Major inter natos Mulierum Propheta Joanne Baptista nemo est.* Che se vogliasi intendere anche della eccellenza di Santità sopra gli altri, nemmeno ha forza alcuna; poichè dipendendo questa dalla maggiore intensione della Carità poteva benissimo essere in lui più accesa, e perfetta

degli altri, quantunque sia qualche volta caduto in qualche venialità, da cui niuno va essente.

Quanto all' altra rispondesi, che l' autorità di Tertulliano, e di Origene, non è di alcun peso, avendo insegnato molti altri errori, e più massicci, onde qual maraviglia, che anche in questo abbiano errato? L' autorità parimente degli altri, quantunque nel rimanente sia venerabile, circa però il punto presente non l' ammettiamo, essendo contraria all' autorità della Chiesa, di cui essi pure ci hanno insegnato ad ascoltare le infallibili decisioni. Tanto più che i fatti da essi nella predetta forma interpretati non hanno alcun fondamento. Poichè quando la Vergine ricercò all' Angelo, che le annunziava la divina Maternità, *quomodo fiet istud?* non fu espressione di dubitante in ordine al divino potere, ma di prudente cautela, atteso il voto, che credesi (1) da lei fatto di perpetua Virginità; mentre osserva S. Ambrogio commentando il cap. 1. di S. Luca: *Non dubitat esse faciendum, quod quomodo fieri possit inquirat.*

Parimente quando Simeone le predisse, che la sua anima sarebbe da acuto strale trafitta, non volle dire, che fosse per commettere colpa alcuna, ma il dolore acerbissimo, che avrebbe provato nella passione del Figlio come raccogliessi dal contesto, avendole detto immediatamente avanti, che *positus erat in signum, cui contradicetur.*

La risposta finalmente di Cristo in apparenza un po' acerba, non fu di riprensione per alcun difetto, ma di superiorità, volendo indicare, che le era bensì figlio quanto all' umanità, e le stava soggetto, ma non quanto alla Divinità, a cui sola appartene-

(1) Isaia prenunziò, Gesù Cristo dover nascere da una Vergine: *Ecce Virgo concipiet, et pariet Filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel.* (Cap. 7. v. 14). Ma la Verginità di questa Donzella fu un voto spontaneamente emesso, o divin comando? S. Agostino risponde al divoto quesito: *Ipsa Virginitas ejus* (di Maria), *dice, ideo gratior, et acceptior, quia Christus, ...antequam conciperetur, jam Deo dicatam, de qua nasceretur, elegit.* Ecco il Voto. Prova l' asserzione con la risposta data da Maria SS. all' Angelo: *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* — *Quod* (ripiglia il S. Dottore) *profeto non diceret, nisi Deo Virginem se ante vovisset. Sed quia hoc Israelitarum mores adhuc recusabant, desponsata est viro justo, non violenter ablaturus, sed potius contra violentos custodituro, quod illa jam voverat.* Lib. de S. Virginit. Cap. 4.

Il Celebre Cornelio Alapide, appoggiato a S. Agostino ed ad altri Padri, deduce 1. Maria SS., la prima tra l' Ebrei Donzelle, per divina ispirazione essersi consacrata a Dio col Voto di Virginità; 2. aver ciò fatto antecedentemente non solo all' annunzio Angelico, ma allo sponsalizio col castissimo S. Giuseppe; 3. aver Ella prima manifestato il suo voto al Santo Uomo; e questi aver consentito alla sola santa unione degli animi, rispettando e custodendo la Vergine a Dio col voto dedicata. Leg. Cornel. Alap. in *Matth. Cap. 1. v. 18. e in Lucam Cap. 3. v. 34. e seg.*

neva il far miracoli, e però non procedeva da lei, ma dall' eterno Padre insieme con la divina natura, e per questo la chiamò Donna, con cui nulla avea a fare. Così spiega S. Agostino *tract. 8. in Joan. n. 9. Secundum quod Deus erat, matrem non habebat; secundum quod homo erat, habebat....Miraculum autem, quod facturus erat, secundum Divinitatem facturus erat, non secundum infirmitatem*, cioè l'umana natura. Di niuna colpa adunque fu la Gran Vergine Madre contaminata per singolarissimo privilegio, senza cui niuna creatura ragionevole in questa vita mortale per quanto giusta suppongasì, può andare esente.

CAPITOLO VI.

Quantunque per operare opere conducenti alla eterna salute sia necessaria, come si è dimostrato, la fede, e la grazia; non deve però asserirsi, che l'uomo o infedele, o peccatore peccchi in ogni sua azione, quando questa sia in sè moralmente buona, e non viziata da alcuna peccaminosa intenzione. Anzi e l' uno avanti di ricever la fede, e l' altro senza la grazia abituale può fare azioni e buone di bontà naturale, ed anche soprannaturali, qualora un attuale ajuto della grazia medesima lo prevenga, e rinforzi.

Prima di dimostrare la Cattolica verità fa d' uopo premettere alcune nozioni necessarie per ben comprendere il vero senso. Primieramente è da osservarsi, che in qualunque opera moralmente buona due cose ritrovansi tra sè distinte, cioè l' oggetto, che ancora chiamasi materia dell' opera, e fine intrinseco, immediato, e dell' opera; e il fine, a cui viene dall' operante diretta, il quale anche fine estrinseco, mediato, e dell' operante denominasi. *Objectum*, dice, S. Agostino *Lib. 4. cont. Julian. c. 3. n. 21, est id, quod faciendum est; finis vero id, propter quod faciendum est* (1) Come per esempio il dare ad un indigente soccorso, e sollievo è un' opra buona di sua natura per ragione dell' oggetto. Il darlo per amore di Dio, la fa divenire buona per motivo dell' intenzione, e del fine.

(1) Nel testo, citato dall'Autore, non leggesi *Objectum*, ma *officium*. Parlava il S. Dottore a Giuliano il Pelagiano, facendogli conoscere che l' azione onde sia veramente buona e virtuosa, non è tale pel solo oggetto, o ufficio, ma pel fine, cui va diretta « *Noveris*, dice all' Eretico, *itaque non officies, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem, quod faciendum etc.* come sopra. Indi siegue: *quidquid boni sit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debet vera sapientia præcipit, etsi officio (Objecto) videatur bonum, ipso non recto FINE peccatum est.* Così chiude S. Agostino recando l'esempio, riferito dall'Autore.

Questa intenzione , con cui l' uomo dirige a un qualche fine le sue operazioni , può essere e attuale , e virtuale , e abituale , e interpretativa. Opera con la prima chi con atto espresso , e riflesso dirige la sua azione ad un fine determinato. Opera con la seconda , chi avendo fatto un atto di direzione attuale , eseguisce le susseguenti azioni come ordinate al fine che si è prefisso , supposto che con un atto contrario non tronchi , ed impedisca l' influsso di quella prima attual direzione. O quantunque non abbia fatto un atto espresso di attual direzione , liberamente , e con riflesso si applica all' opera , implicitamente uniformandosi alla natura della medesima. Opera con la terza , chi segue la naturale sua acquisita inclinazione nel far qualche cosa , benchè nè abbia avanti pensato , nè pensi , o rifletta al motivo , per cui la fa. Finalmente opera con la quarta chi opera senza riflettere ad alcun motivo , per cui la fa , ma la farebbe per quel determinato fine , se vi riflettesse. Siccome però queste due ultime propriamente parlando non sono vere intenzioni , vale a dire atti positivi della volontà , con cui ordina o attualmente , o virtualmente l' opera a un qualche fine , così non bastano per dare alle azioni morali quella relazione o espressa o implicita in Dio , che si ricerca , perchè siano moralmente buone , ma è necessaria secondo tutti o l' attuale , o virtuale.

Devesi per ultimo osservare , che qualsivoglia precetto può in due maniere adempirsi , cioè quanto alla sostanza , e quanto al modo. Adempiesi quanto alla sostanza , quando si eseguisce l' opera comandata ; adempiesi quanto al modo , quando si dirige la opera precettata al debito fine , non immediato , ma ultimo , vale a dire a Dio , facendola per sua gloria , ed amore. *Implere mandata legis* , dice l' Angelico 1. 2. q. 109. a. 4. , *contingit dupliciter ; uno modo quantum ad substantiam operum , prout scilicet homo operatur justa , et fortia , et alia virtutis opera Alio modo . non solum quantum ad substantiam operis , sed etiam quantum ad modum agendi , ut scilicet ex charitate fiant.*

Ciò supposto , entriamo a dimostrare la prima parte del dogma Cattolico. Tutte quelle azioni , che includono la bruttura , e reato di vera colpa nè possono ledarsi , nè molto meno ricompensarsi con premio alcuno. Ora nelle divine Scritture , e vengono lodate come buone , e vengono ricompensate con premio alcune azioni operate da persone infedeli. Dunque non tutte le loro azioni sono realmente peccaminose. Le Levatrici Egizie erano certamente infedeli , pur nondimeno per non aver eseguito il barbaro comando di Faraone di uccidere tutti i bambini maschi , che nascevano agli Ebrei , e Iddio le loda come tementi Dio , e le premiò col dar loro una successione numerosa , onde vennero a perpetuarsi le loro famiglie : *Bene ergo fecit Deus obstetricibus* , così nell' Esodo

cap. 1. v. 20., e 21. ; *et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit eis domos*. È vero, che si servirono della menzogna per ricuoprire il beneficio fatto, ma è altresì indubitato, che questo era da quella onninamente distinto, e la lode, e il premio corrisposero al primo, e non all' altra. *Non est itaque in eis*, dice S. Agostino *Lib. cont. Mendac. c. 15., remunerata fallacia, sed benevolentia; benignitas mentis, non iniquitas mentientis*. Dal che confermasi l' assunto principio, cioè che le colpevoli azioni non mai si lodano, e molto meno si premiano da un retto estimatore delle cose.

Daniele, come narrasi nel cap. 4. v. 24. dopo avere spiegato a Nabucco il sogno dell' albero misterioso, e tutti i disastri, che sovrastavangli, gli diede il consiglio di preoccupare lo sdegno di Dio con le elemosine: *Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Ora se gl' Infedeli, e gl' Idolatri non potessero mai fare opre moralmente buone, ma in ognuna soltanto peccare, a' che proposito avrebbe il Profeta potuto consigliare quel Re a far limosine con la speranza di ottenere perdono, *forſitan ignoscet delictis tuis?* Il peccato non implora misericordia, ma provoca i fulmini della giustizia. Dalle Scritture adunque manifestamente apparisce, che non tutte le azioni degli Infedeli sono peccaminose, ma possono farne di quelle, che sono in sè stesse moralmente buone.

Lo stesso insegnasi anche da' Padri. S. Girolamo commentando il capo 1. dell' epistola ai Galati così si esprime: *Multi absque fide, et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte, ut carentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant*. S. Agostino in molti luoghi insegna la medesima verità; vaglia per tutti quello, che scrive nel *Lib. de Spirit., et Litt. c. 27. Etiam impiorum, nec Deum verum veraciter, justeque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quæ secundum justitiæ regulam, non solum vituperari non possumus, verum etiam merito, recteque laudamus*; e poco dopo; *Sicut non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur; sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur*. Delle quali opere poco avanti avea detto, che servono loro per essere più mitamente puniti. Ora tutto ciò sarebbe falso se negl' infedeli tutte le opere fossero peccaminose.

A tutto questo si aggiunge l' autorità dell' Apostolica Sede, la quale per mezzo de' Sommi Pontefici, Pio V., Gregorio XIII. e Urbano VIII. condannarono la seguente proposizione di Bajo in ordine 25. così concepita. *Omnia Infidelium opera peccata sunt, et Philosophorum virtutes vitia*. E per Alessandro VIII. la otta-

va tra le trentuna da lui proscritte, che diceva: *Necesse est infidelem in omni opere peccare.*

La ragione assegnasi dall'Angelico 2. 2. q. 10. d. 4. L'Infedeltà, dice, è un peccato, il quale fa bensì, che l'infedele non possa operare azioni meritorie, ma non distrugge quella inclinazione, che ha la natura ragionevole alla virtù; onde siccome un fedele può fare qualche azione, che non dirige al fine della fede prefisso commettendo qualche colpa, così un infedele può fare qualche azione che sia conforme alla inclinazione della natura ragionevole e non dirigendola al fine perverso riguardato dalla infedeltà. Quindi qualche difficoltà; che possa obbedire a' suoi maggiori, per motivo di gratitudine; e di naturale rispetto, che soccorra un bisognoso per motivo di natural compassione, considerando ciò, che bramerebbe egli pure che un altro facesse lo stesso con sè medesimo, se si ritrovasse nelle medesime angustie? Se adunque l'azione è moralmente buona, ogni qual volta riguarda un oggetto, e un fine onesto, e ciò potendosi fare dall'infedele, ne segue che non tutte le sue azioni sieno peccaminose.

Quanto abbiamo detto dell'infedele, lo stesso deve intendersi anche del fedele esistente nello stato di peccatore senza la grazia abituale, per le ragioni medesime. Resta però da osservare, che quantunque tutto ciò sia verissimo, d'ordinario nondimeno anche tali azioni vengono depravate dalla intenzione perversa, nè nulla servono senza la grazia per ottenere la vera giustizia, che ci santifichi, e salvi. Imperciocchè se l'intenzione, posto che sia perversa, a detta di Gesù Cristo, *Matt. 6., v. 23.*, è quella, che fa l'opera anche in sè stessa buona divenire peccaminosa: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit;* non deve negarsi, che essendo gl'infedeli, e i peccatori di un cuor corrotto, e tutto rivolto al bene caduco, che disordinatamente amano nella creatura, non operino d'ordinario pel medesimo perverso fine, e per conseguenza non rendono perverse anche le azioni, che per sè medesime sarebbero virtuose. Onde S. Agostino nel luogo sopraccitato dopo aver detto essere le accennate opere per sè lodevoli, soggiunge, *quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur, quæ justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur.*

Che poi ancorchè fatte con retto fine naturalmente onesto, se non sieno dalla grazia animate, che illustri la mente, e infiammi la volontà a dirigerle al vero ultimo fine che è Dio, nulla servano per l'eterna vita, già si è dimostrato, nè qui fa d'uopo aggiungere cosa alcuna; ma sol conchiudere col lodato S. Agostino che per tal riguardo le virtù degl'Infedeli, e de' peccatori non meritano, propriamente parlando, il nome di virtù. Scito, così scriveva contra Giuliano *Lib. 4. c. 3. n. 33., nos illud bonum homi-*

num dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia, quæ datur per unum mediatorem Dei, et hominum, nemini posse conferre; per quod solum homo potest ad æternum Dei donum, regnumque perducì.

Vediamo adesso, se mediante il divino attuale sovrannaturale soccorso, e gl' infedeli senza la fede, e i fedeli senza la grazia abituale possano produrre azioni, che non solo non sieno peccaminose, ma inoltre conducenti alla eterna salute; come proponesi nell' ultima parte del Cattolico nostro assunto.

Ma come dubitarne, se in primo luogo lo attestano espressamente le divine Scritture *Convertimini*, dicesi in Ezechiele c. 18. v. 30., *et agite penitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris*. E S. Giovanni Battista, come narrasi in S. Matteo c. 3. v. 7. e 8. vedendo molti de' Farisei, e Sadducei concorrere al suo battesimo, predicava loro così. *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira? facite ergo fructum dignum penitentiae*. In S. Luca cap. 18. v. 13. viene descritta l' umiltà, e compunzione del Publicano, e v. 14. asserisce il Redentore, che *descendit justificatus in domum suam*; e finalmente negli Atti c. 10. v. 2. del Centurione si dice, *che erat vir Religiosus, ac timens Deum cum omni dono sua, faciens eleemosynas multas plebi; et deprecans Deum semper*. Ora il convertirsi a Dio, e pentirsi delle proprie commesse iniquità, l' umiliazione, a cui viene accordata la giustificazione, le opere, che sono talmente a Dio accette, che le riguarda come disposizioni alla fede, e con una maniera straordinaria la concede, chi mai di sana mente potrà dubitare che non sieno operazioni sovranaturali provenienti da un attuale soccorso della grazia del Mediatore, e per altro niuno in tale stato si suppone avere la grazia santificante; dunque e l' infedele, e il peccatore dalla grazia attuale assistiti possono fare azioni non solo moralmente buone, ma ancora sovranaturali concernenti la propria eterna salute.

E questa infatti, è sempre stata la persuasione della Cattolica Chiesa. Poichè nel Sacro Concilio di Trento sess. 14. cap. 4. parlando della contrizione imperfetta, o sia attrizione, così si esprime. *Illam vero Contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur... declarat non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsu non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo penitens adjutus viam sibi ad justitiam parat; et quamvis sine Sacramento Pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento Pœnitentiæ impetrandam disponit*; e lo conferma con l' esempio de' Niniviti, che ravveduti alla predicazione di Giona meritarono la divina Misericordia. E poi canone 5. definisce. *Si*

quis dixerit eam contritionem ... qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, per motivo della gravetza del peccato, la perdita della gloria eterna, ed avere incorso il reato della eterna pena, *cum proposito melioris vitæ, non esse verum, et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam... anathema sit*. Non può esprimersi, nè stabilirsi con più chiarezza la verità finor propugnata.

Nè manca per confermare la medesima validissima la ragione. Egli è indubitato, che ogni infedele è obbligato ad osservare la legge naturale, e se a lui sia sufficientemente proposto il Vangelo, deve credervi, ed abbracciarlo. Ogni fedele esistente in peccato è tenuto a pregare per ottenere la grazia di risorgere, e detestarlo. Ora se non potesse con la grazia attuale e l'uno, e l'altro adempiere questi precetti; ma per l'opposto anzi nello sforzarsi per adempierli commettesse nuovi peccati, sarebbe impossibile il loro ravvedimento, e si ritroverebbe nella necessità indispensabile di eternamente perire, il che ripugna al lume stesso della ragione. Dunque l'uomo qualunque siasi benchè senza la fede, e la grazia abituale, può fare azioni non solo moralmente buone, ma assistito dall'attuale sovranaturale soccorso, può fare ancora azioni conducenti alla sua eterna sovranaturale salvezza.

Contra il proposto dogma alzarono prima temerarij la voce Giovanni Wiclefo, e Giovanni Hus asserendo, che l'uomo in istato di colpa non può fare se non azioni viziose, e moralmente peccaminose, come apparisce dagli articoli condannati dal Concilio di Costanza. Di poi Lutero, e Calvino adottando la Dottrina di così fatti Apostoli dell'eresia; e supponendo nell'uomo pel peccato Originale distratto affatto il libero arbitrio, asseriscono, che non solo l'infedele, e il peccatore non possono fare azione alcuna, che non sia peccaminosa, ma che nemmeno i giusti; mentre avendo la concupiscenza disordinata, che come si è altrove veduto, essi vogliono, che sia peccato formale, ne segue secondo loro, che in ogni moto di lei pecchi anche il giusto, con questa sola differenza, che nell'infedele, e nel peccatore sono peccati, che li costituiscono rei dinanzi a Dio; là dove a' giusti per ragione della fede non vengono imputati a reato, ma ricoperti dalla imputazione che loro si fa della giustizia, e meriti del Redentore.

Bajo avendo abbracciato l'errore della distrazione dell'arbitrio nell'uomo, esso pure insegnò, che tutte le opere degl'infedeli e peccatori erano peccati, nè potersi fare alcun'opera moralmente buona senza la grazia abituale, e l'imperio della Carità.

Giansenio finalmente pretendendo essere necessaria la fede per operare il bene morale, venne ad asserire lo stesso rispetto agli Infedeli, e nel *lib. 4. de Stat. Nat. Laps. c. 17.* chiama insania ed errore il dogma da noi difeso.

Ascoltiamo adesso ciò, che sappiamo dire per impugnarlo, e primieramente quanto appartiene all' infedele. Qualora, dicono, negl' infedeli potesse darsi opera moralmente buona, si potrebbe anche dare cosa, che non procedendo dalla fede non fosse peccato, e piacesse a Dio. Ora e l' uno, e l' altro espressamente riprovati dall' Apostolo, il quale nel capo 14. ai Romani v. ult. definì che *quod non est ex fide peccatum est*; e nel capo 11. agli Ebrei v. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Negli infedeli adunque niuna azione può ritrovarsi, che non sia peccaminosa.

Se i testi dell' Apostolo si dovessero intendere nel senso immaginosi dagli avversarj, l' argomento concluderebbe; ma il male si è, che la loro interpretazione è totalmente aliena dalla intenzione del gran Dottore delle genti: E quanto al primo; basta leggere il contesto per vedere, che egli col nome di fede non ha inteso d'indicare la virtù teologica, ma il dettame della coscienza, che deve ratificare l' azione, che s' intraprende; onde è lo stesso, che se avesse detto: tutto ciò, che non si fa con buona fede, e con morale certezza che sia lecito, è peccato. Di fatto in tutto quel capo non parla se non del debito, che abbiamo di non giudicare le azioni del nostro prossimo, e di non dare a lui occasione di scandalo; e discendendo al particolare dice, che non devesi condannare alcuno perchè mangi questi, o quei cibi, e molto meno mangiare cosa che si giudichi, che sia illecito. *Noli*, ecco il testo intero nel verso 20., e seguenti, *propter escam destruere opus Dei; Omnia quidem sunt munda, sed malum est homini, qui per offendiculum manducat. Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Tu fidem habes? penes semetipsum habe coram Deo. Beatus, qui non judicat semetipsum in eo, quod probat. Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide; omne autem quod non est ex fide, peccatum est*. Ora chi mai dirà, che il nome di fede in tutto l' addotto testo indichi la virtù teologica, e non la buona fede della coscienza? E così lo intesero anche i Padri del quarto Lateranense Concilio del 1215., i quali nel cap. 41. si esprimono in questi termini. *Quoniam omne, quod non est ex fide, peccatum est, Synodali judicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide præscriptio tam Canonica, quam Civilis*. E ciò supposto ognun ben vede, che il testo a nulla serve per gli Avversarj; anzi piuttosto conferma la sentenza Cattolica; poichè se secondo l' Apostolo è peccato ciò, che si fa con la coscienza dubbiosa se sia colpevole l' operazione; dunque supposto il dettame retto della coscienza, l' azione sarà o buona, o certamente non cattiva, ed imputabile a colpa.

Ma supponiamo, che parlisi, facendo però violenza al senso na-

turale, di Fede virtù teologica, ancora nulla conchiude; poichè in tal caso la voce peccato non indica colpa teologica, ma difetto di valore in ordine alla eterna salute, ed è lo stesso, che se dicesse: tutto ciò, che non è animato dalla virtù della fede, a nulla serve per la sempiterna retribuzione, benchè serva al conseguimento di qualche ricompensa terrena.

In secondo luogo se voglia prendersi la voce peccato in rigore, sicchè significhi vera colpa, che vuol dir altro, se non che tutte quelle azioni, che dall'infedele si fanno con volontà infedele, dirigendole al fine della infedeltà tutte sono peccaminose; ma non quelle, che possono farsi dall'infedele buone in sè stesse e per un fine moralmente onesto, poichè allora non opera da infedele, ma da uom ragionevole secondo i dettati della legge naturale; mentre gli abiti sieno buoni, sieno perversi, importano bensì la disposizione agli atti consimili, ma non impongono veruna necessità; sicchè e l'abituamente giusto non possa fare qualche azione ingiusta, e l'ingiusto non possa fare qualche atto di vera giustizia. Non può forse il giusto dire una bugia giocosa; e un ladro pagare esattamente un debito pel fine di non danneggiare il suo creditore in qualche circostanza stringente, benchè seguiti ad esser ladro? Per qualunque verso adunque si prenda il testo addotto, nulla vale contra la Cattolica verità.

Niente più a proposito è l'altro testo. Imperciocchè l'Apostolo non parla in quel luogo di azioni moralmente buone, ma di azioni, che sieno meritorie dell'eterna mercede. Recitiamo il testo. *Est autem fides*, dice v. 1., *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Fide soggiunge v. 4. *plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse justus* e v. 5. *Fide Henoc translatus est ne videret mortem.... ante translationem enim testimonium habuit placuisse Deo*, e poi v. 6. asserisce che *sine fide autem impossibile est placere Deo*. E finalmente dopo avere enumerati i pregi e l'efficacia della fede conchiude espressamente indicando di qual fede parli col dire: *Per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiani, adepti sunt repromissiones*. Ora di buon grado accordiamo che le azioni fatte da un infedele, benchè moralmente buone non piacciono a Dio in maniera, che meritino di essere supernaturalmente remunerate, perchè acciò sieno tali, ricercasi che la fede viva, che opera con la carità, le animi, e le diriga; ma francamente neghiamo, che per mancanza di una tal fede sieno sempre, e tutte peccaminose, e perverse, e se non rendono accetto a Dio l'operante, non lo rendono nemmeno colpevole, ed esse per sè medesime gli sono gradevoli, è tanto è ciò vero, che temporalmente le premia; onde l'Angelico 2. 2. q. 23. a. 7. ad 1. asserì, che se il fine immediato, a cui tende l'azione, sia un vero bene ordinabile

per sè medesimo all' ultimo , e sommo Bene , è virtuosa , benchè fatta da un soggetto privo della carità , e solo sarà imperfetta , perchè mancante della direzione al medesimo ultimo fine; la quale importasi dalla Carità. *Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio Civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, et perfectum bonum.*

Nelle Scritture, soggiungono, abbiamo espresso il precetto di riferire tutte le nostre azioni a Dio come ad ultimo fine. *Sive manducatis, sive bibitis*, così S. Paolo nella 1. ai Corintj *cap. 10. v. 31., sive aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite*; Ora come potrà l' infedele, che non conosce il vero Dio, a lui riferire le proprie azioni? Dunque sarà sempre trasgressore di un tal precetto, e per conseguenza ogni sua azione sarà vero peccato, almeno di omissione.

Prima di rispondere all' argomento conviene premettere una dottrina insegnata dall' Angelico 1. 2. q. 100. art. 10. ad. 2., e da Teologi comunemente, cioè, che nel precetto della Carità si contiene, che si ami Dio con tutto il cuore, il che comprende anche quello di dirigere a lui tutte le nostre azioni. *Sub præcepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum.* Ma questo precetto osserva nella q. 88. art. 1. ad 2. è affermativo, e però non obbliga in ogni circostanza di tempo; sicchè chiunque non riferisce attualmente qualche azione a Dio, venga a costituirsi del medesimo trasgressore, ma basta, che virtualmente le riferisca, cioè in virtù dell' atto, con cui o espressamente le riferi, non ritrattato, o implicitamente volendo l'azione per sè onesta per un fine, che essendo per sè virtuoso viene subordinato all' ultimo fine, di cui partecipa la bontà. *Illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper.... sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se, et omnia sua in Deum ad hoc, quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter.* Dove deve riflettersi, che con la voce *habitualmente* non intende il Santo Dottore l' intenzione, che chiamasi abituale, ma la virtuale, come spiegasi chiaramente nelle *Disputate de Charitate q. 2. a. 11. ad 3.* dicendo *Virtualiter omnia referri in Deum cadere sub præcepto Charitatis.*

Ciò supposto, diciamo, che l' infedele, il quale faccia un' azione onesta in sè medesima, e diretta ad un fine moralmente buono, benchè espressamente non la riferisca a Dio, non pecca contra il precetto nè di commissione, nè di omissione. Non col primo, perchè nulla fa, che sia contrario alla Carità. Non col secondo, perchè volendo l' azione pel fine moralmente buono, per una parte implicitamente la riferisce all' ultimo fine, a cui ten-

de di sua natura , e per l'altra non obbligando allora il precetto positivo della espressa direzione, come si suppone , non viene nemmeno ad ammettere l'adempimento di un tal dovere.

Opponeva finalmente Giansenio molti passi di S. Agostino, del *lib. 4. coh. Julian. cap. 3.* dove dice : essere la fede necessaria per ogni opra buona ; e però senza di essa non darsi azione , che non sia infetta.

Ma se riflettasi al senso , in cui parlava il Santo Dottore , manifestamente si vede , che nulla si può conchiudere a favore dell'avversario. Di fatto essendo Giuliano uno de' più impegnati Pelagiani pretendeva , che ancora gl' infedeli potessero fare opere interamente perfette , sicchè potessero conseguire senza la fede la giustificazione , e la salute. Ora S. Agostino confuta direttamente un errore sì grossolano , e dimostra , che senza la fede operante per la Carità niuna azione può essere meritoria del premio eterno , non avere se non il nome di virtù , perchè affatto sterile , e d' ordinario essere viziata anche dalla prava intenzione , ed essere peccati non per ragione dell' atto , ma per ragione dello stato dell'operante , il quale essendo in peccato , a nulla servivano per la salute le opere benchè moralmente buone. Tale essere il il senso del Santo Padre raccogliasi da quanto dice nel *cap. stesso citato. Quomodo in eis est vera justitia , in quibus non est vera sapientia ? quam si eis tribuerimus , nihil erit causæ , cur non eos ad illud regnum pervenire dicamus , de quo scriptum est ; Concupiscentia sapientiæ deducit ad Regnum.... Prorsus sicut de lege verissime ait Apostolus ; Si per legem justitia ; Ergo Christus gratis mortuus est ; ita verissime dicitur ; si per naturam , voluntatemque justitia ; Ergo Christus gratis mortuus est per quod enim est vera justitia , per hoc etiam regnum Dei.*

Per quanto poi spetta alle opere fatte dal fedele , ma esistente in peccato , argomentava Bajo così. Le opere de' peccatori per quanto buone possano apparire , la Scrittura le rigetta , e condanna come peccaminose. In Isaia *cap. 10. v. 13.* riprovansi i Sacrifizj , e la sacra celebrazione delle Feste : *Incensum abominatio est mihi....solemnitates vestras odivit anima mea.* E nei Proverbi *cap. 15. v. 8. Victimæ impiorum abominabiles Domino.* In S. Matteo dicesi *cap. 7. v. 18.* , che la pianta cattiva non può produrre frutti buoni. *Non potest arbor mala fructus bonos facere ;* In S. Giovanni *cap. 9. v. 31.* che *Deus peccatores non audit ;* E S. Paolo scrivendo a Tito *cap. 1. v. 15.* dichiara , che *coinquinatis , et infidelibus nihil est mundum , sed inquinatæ sunt eorum mens , et conscientia.* Come adunque potranno asserirsi moralmente buone , e non veri peccati ?

Con una dottrina verissima dall' Angelico proposta nella 2. 2. q. 83. art. 16. mandansi in fumo tutte le predette difficoltà. Ri-

cercando il S. Dottore, se i peccatori possano con le loro preghiere impetrare qualche cosa da Dio, la discorre così. Due cose distinguonsi in chi nello stato ritrovasi del peccato; la natura, che essendo un bene dat^o da Dio, da lui si ama; e la colpa, che la deforma, che come male da lui si odia. Se pertanto il peccatore preghi secondo la inclinazione del peccato, siccome perversa è in sè la preghiera, così da Dio rigettasi, e non si esaudisce dalla sua misericordia, ma bensì qualche volta per castigo dalla sua giustizia, sottraendo gli ajuti, senza de' quali maggiormente precipita in nuovi peccati, secondo il detto di S. Agostino *tract. 13. in Joan.*, che Iddio *quedam negat propitius, quæ concedit iratus*. Ma quando prega mosso da buon desiderio della natura, in quanto dimanda cosa onesta e per un fine ragionevole, Iddio, non già perchè meriti il supplicante di essere esaudito, ma per effetto di sua pura misericordia lo ascolta, e lo compiace, mentre in tal caso nulla v'ha, che renda la preghiera in sè stessa odiosa, e abbominevole.

Quando adunque nei testi citati dicesi, che i sacrificj degli empj, e le loro preghiere sono da Dio detestate, che non gli ascolta, che la pianta cattiva non può produrre frutta buone, parlasi degli empj considerati sotto il primo riguardo, e per conseguenza essendo azioni tutte perverse o in sè, o per ragione del fine, non possono in verun conto essere a Dio grate, ma abbominevoli, ed esecrabili. Ma quando procedono da un animo, che opera da ragionevole, e secondo il fine dalla retta ragione prescritto, nulla contengono, per cui meritino detestazione; e tanto è ciò vero, che Iddio stesso temporalmente le premia.

Il testo poi dell' Apostolo non è a proposito, perchè ivi non parlasi di azioni, ma di cose; onde non vuol dir altro, se non che le cose di questo mondo in sè stesse non sono nè cattive, nè immonde, ma tali diventano rispetto alla qualità del soggetto, che se ne serve. Se questi con buona fede, e con retta intenzione le usa, tutte sono buone, e incontaminate; ma se egli contra il dettame della propria coscienza, o con perversa intenzione le adopri, diventano cattive, e immonde, o a dire più vero, l'uso, che ne fa è cattivo; e però diventano in certa guisa esse pure contaminate. Or ciò nulla serve all' intento dell' avversario.

Qualsivoglia azione, Gianzenio replicava, per onesta che siasi in sè medesima, diretta ad un fine perverso, senza alcun dubbio diviene perversa. Ora le azioni fatte da chi è attualmente in peccato, tutte sono per parte dell' operante dirette ad un fine perverso, mentre avendo a Dio voltate le spalle, e rivolto il suo cuore alla creatura come a suo ultimo fine, non può a lui dirigere le sue operazioni; dunque sono tutte contaminate, e peccaminose. E tanto appunto asserisce S. Agostino *lib. 4. cont. Julian. cap.*

3. n. 33. dicendo che *sine amore Creatoris nullus quisquam bene utitur creaturis*.

L'argomento fondasi sopra un falso supposto, cioè, che la disposizione abituale dell'operante basti a contaminare le sue operazioni, il che è falsissimo. Imperciocchè siccome l'abituale disposizione del giusto non basta a santificare tutte le azioni di lui, perchè sussistendo lo stato di grazia, pecca venialmente; così sussistendo lo stato del peccato può operare qualche cosa, che in sè stessa non sia peccaminosa, nè diretta al fine, che abitualmente riguarda. Ma è necessario, che siccome il giusto, perchè operi da giusto, riferisca almeno virtualmente l'opera al suo vero ultimo fine; così il peccatore acciò operi da peccatore, deve dirigerla almeno virtualmente al suo fine perverso. Quindi se la diriga ad un fine ragionevole, e moralmente onesto, non opera più da peccatore, ma da creatura ragionevole seguente il dettame della legge naturale. Ora l'osservanza della legge naturale non è perversa; dunque l'azione, con cui si osserva, non sarà neppure essa peccaminosa; anzi di sua natura, e in qualche maniera per implicita volontà dell'operante medesimo viene diretta a Dio, che è il principio, e il fine della morale onestà.

Nè il testo addotto di S. Agostino favorisce l'opponente; poichè ivi parla dell'uso delle creature in ordine al merito del premio eterno, e in tal senso è verissimo, che senza l'amore del Creatore niuno può bene servirsi delle creature; ma non già, che qualsivoglia uso sia sempre peccaminoso, in chi non ha la grazia, e la carità.

Anche i pretesi Riformatori hanno le loro macchine, con cui si credono di dimostrare l'erroneo loro pensiero, ed abbattere l'opposta Cattolica verità. Cosa vuol dire, dicono, quel testo del Salmo 142. v. 2. *Non intres in iudicium cum servo tuo; quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*. E quello dell'Ecclesiaste cap. 7. v. 21. *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet*. E quello d'Isaia cap. 64. v. 6. *Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatus universa justitiæ nostræ*? Non è egli chiaro, che altro non significa, se non che ancora nei giusti vi sono le colpe, e che quelle stesse azioni, che ci appariscono buone, sono peccaminose; e però se la Divina Bontà non le rieuoprissi con la imputazione dei meriti del Redentore, meriterebbero non premio, ma castigo?

Non può interpretarsi la Scrittura più al rovescio. Di fatto, *Il non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, non vuol dir altro, se non che essendo l'uomo per sè medesimo nato nella colpa, incapace di acquistarsi alcun merito senza la grazia, che lo risana, ed ajuti, e così miserabile, che non può a meno di non contaminarsi con qualche colpa, la quale benchè veniale, è però ve-

ra colpa e meritevole di castigo , qualora Iddio voglia con rigoroso giudizio discernere quel che è suo, da quello che è proprio dell'uomo , e riguardare il merito come effetto puro della sua grazia , e prendere vendetta di ogni reato : chi è tra i figliuoli di Adamo , che possa vantarsi di essere dinanzi a lui giustificato , e riputato perfettamente innocente ? Ma da ciò ne seguita forse , che tutte le azioni del giusto sieno peccaminose ? Poichè se nella Scrittura ci comanda Iddio di essere Santi *Sancti estote, quoniam ego sanctus sum* ; il che non può intendersi se non della santità delle azioni ; qualora queste fossero sempre peccaminose , ci comanderebbe un impossibile , il che ripugna a tutte le perfezioni divine.

Fuor di proposito è parimente l' altro testo dell' Ecclesiaste ; mentre il vero senso si è , che non v' ha in terra uomo per santo che siasi , eccettuata sempre Maria , il quale non cada in qualche colpa , almeno veniale. Altrimenti se s' intenda nel senso erroneo degli avversarj , include una manifesta contraddizione. Imperciocchè dicendo : *Non est homo justus in terra , qui faciat bonum, et non peccet* , verrebbe a significare ; che il giusto operando bene peccasse ; il che ripugna , non potendosi mai verificare del peccare , che sia un operare bene , nè dell' opra buona , che sia peccato.

A tutto questo si aggiunga , fondarsi le eretiche interpretazioni sopra il falso supposto , che la concupiscenza sia in sè medesima mortale peccato , mentre per questo solo motivo vogliono , che i giusti sempre pecchino ; il che essendosi da noi altrove dimostrato falsissimo , ne segue con evidenza essere anche falsissima l' asserzione , che ne deducono.

L' ultimo testo poi non appartiene in verun conto alla materia presente. Poichè Isaia non parla delle opere buone de' giusti ; ma parla in persona del popolo Giudeo , il quale per essere là maggior parte perverso , non solo commetteva azioni inique , ma quelle ancora , che in sè stesse erano buone , come era l' osservanza delle cerimonie legali , pervertiva con la pravità delle sue intenzioni , e però meritò di essere da Dio punito con la schiavitù , in cui fu condotto. Onde l' *omnes nos* , e l' *universæ justitiæ nostræ* non deve prendersi in senso rigoroso , quasichè non vi fosse tra il popolo alcun giusto , che santamente operasse ; mentre eravi se non altro lo stesso Isàia , ma in senso accomodo secondo l' usitata frase della Scrittura , di cui si serve per indicare il maggior numero. Il riflesso è di S. Agostino , *lib. de Unit. Ecclesiæ cap. 12. Plerumque sermo divinus impias turbas Ecclesiæ....sic redarguit, tanquam omnes tales sint, et nullus omnino bonus remanserit.*

Conformi alle interpretazioni date alle Scritture , sono anche quelle , che danno alle sentenze de' Padri , vale a dire stravolte. Quindi quando S. Agostino , *lib. 9. Confess. cap. 13. disse : Vae etiam laudabili vitæ hominum , si , remota misericordia, discu-*

tias cum, non vuole già asserire, che tutta sia peccato, ma solamente, che per quanto santa apparisca, sempre vi s' intrude qualche azione venialmente disordinata, onde meriti anche il giusto di essere temporalmente punito.

Parimente S. Gregorio col dire nel libro 9. *Moral. cap. 2.* che *Sanctus vir omne virtutis nostræ meritum esse vitium conspicit, si ab interno arbitrio districte judicetur*, non altro vuole indicare, se non che essendo l' uomo soggetto ad ingannarsi per ragione della ignoranza, e dell' amor proprio, molte volte succede, che creda essere l' opra perfetta, mentre sarà da molte imperfezioni contaminata, onde se nel divino giudizio rigorosamente si esamini, troverà, non di aver peccato facendo l' opra buona, e con retta intenzione, ma di avere mancato nel farla per molti titoli necessarij, acciò fosse pura, e incontaminata, e però la riguarda come viziosa: tanto più che vedrà che tutto il buono, che nella medesima si ritrova, è effetto della grazia, che ajutò la volontà nell' intraprenderla, ed eseguirla. Niente adunque nè nelle Scritture, nè nei Padri ritrovasi, che favorisca l' errore contrario, anzi, come si è veduto, e le une, e gli altri insegnano d' accordo la Cattolica verità.

DISSERTAZIONE QUINDICESIMA.

SOPRA QUANTO DOBBIAMO CREDERE INTORNO ALLA GRAZIA , CHE CHIAMASI ABITUALE, LA GIUSTIFICAZIONE, ED IL MERITO, E LA NECESSITA' DELLE BUONE OPERE.

SE in tutti i disegni a pro. dell' uomo eseguiti dalla beneficenza sovrana comparisce nello sforzo più luminoso l' inestimabile sua bontà, ed amore verso di lui, anche quelli, di cui di presente intraprendiamo a trattare, non possono se non chiamarsi in sommo grado magnifici, ed ammirabili. Avendo infatti Iddio creato l' uomo, e riparato non per altro fine, che per renderlo col possesso di sè medesimo infinitamente felice, infondendogli nell'anima per mezzo della giustificazione la grazia, per cui divenisse simile a sè medesimo, e capace di meritarsi un tanto premio, che altro fu se non un restringere in questo tutto il frutto degli altri, e dargli in questa vita la caparra, ed il pegno di quella eredità, a cui lo ha destinato, e i mezzi, coi quali, eseguiti con fedeltà, sicuramente si ottiene? Quindi non è da stupirsi, se l'Angelico con S. Agostino confrontando la creazione con la giustificazione dell'uomo la chiama quanto alla sostanza un'effetto di quello più prodigioso, e stupendo; imperciocchè dice il primo, 1. 2. q. 113. a. 9., questa *terminatur ad bonum æternum divinæ participationis*; laddove quella *terminatur ad bonum naturæ mutabilis*. L' altro poi *tract. 72. in Joan.*, dopo aver detto, che *majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum, et terram*, soggiunge, *cælum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus, et justificatio permanebit*. E però riflettendovi dobbiamo in noi eccitare i più teneri sentimenti di gratitudine verso del sommo liberalissimo nostro benefattore, di amore verso una bontà così sorprendente, e di giubbilo inesprimibile nel veder aperta una strada sì facile per conseguire l' eterna felicità.

CAPITOLO I:

La grazia abituale è un dono dalla divina beneficenza realmente all' anima comunicato , per cui intrinsecamente , e permanentemente viene a costituirsi santa; ed è la sorgente delle ammirabili prerogative , che nella medesima esistere c' insegna la Cattolica Fede.

Siccome la grazia attuale consiste, come abbiain di sopra osservato in quel passeggero benefico sovrano lume , che illustrando la mente, e accendendo nel tempo stesso la volontà, fa che conosca , ed ami , e si determini a procurarsi coi mezzi convenienti il merito, ed il possesso del sommo bene, e però chiamasi *lumen gratiae* a somiglianza della corporea luce , alla quale nell' ordine materiale compete il produrre lume, e valore: così la grazia che diceasi abituale, importa una permanente luce, ed ardore , per cui l' anima, che ne viene felicemente investita, resta disposta a produrre e con la mente, e col cuore gli atti sovranaturali concernenti la sua eterna salute.

Varie sono le questioni, che da Teologi agitasi nelle scuole per spiegare in cosa precisamente consista la natura di lei , ma non appartenendo alla fede, noi le trasanderemo , e ci restringiamo a dire essere certo di fede , che è un dono sovranaturale intrinsecamente inerente nell' anima a lei gratuitamente conferito dalla divina bontà, per cui viene realmente a costituirsi giusta e santa.

Nè di ciò lasciano luogo a dubbio primieramente le divine Scritture. Instruendo il Redentore Nicodemo della necessità di dovere spiritualmente rinascere per conseguire la eterna salvezza , disse in S. Giovanni c. 3. v. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua , et Spiritu Sancto , non potest introire in regnum Dei; quod natum est ex carne , caro est, et quod natum est ex Spiritu , Spiritus est.* Ora in queste espressioni evidentemente viene indicata una nascita, per cui siccome nella naturale viene comunicata la natura del generante al generato ; così in questa , che è tutta sovranaturale, viene comunicato un non so che, per cui viene l' anima a rinnovarsi, sicchè sia simile all'Autore della medesima ammirabile rigenerazione. Ma se la grazia non è qualche cosa intrinsecamente all' anima comunicata, come può verificarsi che ella spiritualmente rinasca?

Indica ciò più espressamente S. Giovanni medesimo nella sua 1. Lett. c. 3. v. 9. dicendo: *Omnis , qui natus est ex Deo , peccatum non facit , quoniam semen ipsius in eo manet.* Ora dimando io , qual' è questo seme divino , che nell' anima intrinsecamente s' infonde, per cui operando va esente da colpa ? È forse la Tri-

nità , o qualche persona divina inabitante nel giusto ? No certamente. Poichè è bensì verissimo , che esso diviene il Tempio Augusto di un tanto ospite ; ma l'inabitazione è effetto , che segue , e suppone la formazione del Tempo , vale a dire l'infusion della grazia nè mai per nissun titolo può chiamarsi Persona alcuna divina seme di Dio , importando una tal voce un qualche effetto esterno. Dunque se la grazia è quella che fa sovranaturalmente rinascere , se ella è il seme , che rigenera l'anima , e in lei sussiste , non può più dubitarsi esser ella un dono intrinsecamente con gratuita liberalità conferito , per cui realmente viene l'anima santificata.

Che questo infatti sia il vero senso degli addotti testi , e di altri , che si potrebbero addurre , lo dimostrano i S. Padri. S. Giovanni Grisostomo nell'Omilia 1. sopra l'Epistola agli Efesj descrive la grazia santificante con questa sensibile comparazione. *Si quis accipit quemdam scabiosum, et peste, ac morbo, senioque, paupertate, ac fame confectum, statim formosum fecerit juvenem, omnes homines pulchritudine vincentem... Ita nostram inunxit (Deus) et ornavit animam, pulchramque fecit, desiderabilem, et amabilem.* Ma siccome l'infermità , e la bruttezza ; così la bellezza sono intrinseche , ed inerenti al soggetto , che le riceve. Dunque producendo Iddio nell'anima con la grazia la sovranaturale venustà , per cui ella diviene oggetto delle sue più tenere compiacenze , produce una cosa , che nell'anima realmente , e intrinsecamente si riceve.

S. Agostino parimente non può parlare più chiaro. *Legimus* , dice nel *Lib. de Peccat. merit. c. 10. Justificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem, et inspirationem gratiæ spiritualis, qua quisquis hæret Domino unus spiritus est.* E nel libro de *Spirit., et Litt. c. 32. Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut justitia Dei, qua justis ejus munere efficitur... et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit. Hæc est justitia Dei, quam non solum docet per legis præceptum, verum etiam dat per spiritus donum.* Secondo adunque S. Agostino la grazia è una cosa , che da Dio diffondesi , e all'anima si comunica , per cui diviene per partecipazione un solo spirito con esso lui.

Ascoltiamo adesso la canonica definizione della Chiesa proferita nel Concilio di Trento *sess. 6. can. 11. Si quis dixerit homines justificari... exclusa gratia, et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit.* È adunque di fede , che la grazia abituale è un dono intrinsecamente da Dio all'anima conferito , e nella medesima inerente.

Nè solo è nell' anima inerente , ma anche permanente , fino a tanto che non la perda con la volontaria caduta in qualche colpa mortale ; e quantunque una tale qualità non sia espressamente definita , e però sì è per tal modo con la precedente connessa , che naturalmente ne segue , e però deve riguardarsi come una verità almeno prossima alla fede. Di fatto le divine Scritture dove parlano di questo dono , lo esprimono sempre con termini , che indicano permanenza durevole nell' anima , a cui si conferisce. Così S. Giovanni nel luogo sopraccitato disse , che questo divino seme non solo si riceve nell' anima , ma che in essa sussiste *Semen ipsius in eo manet* ; e nel *cap. 14. v. 13.* del suo Vangelo parlando il Redentore del giusto , disse , che sarebbe venuto in lui col Padre suo , e vi si sarebbe fermato , *Ad eum veniemus , et mansionem apud eum faciemus* :

E tale apparisce essere stata la mente del Concilio di Trento , quando nell' allegato canone definì essere la grazia un dono inerente all' anima , mentre di una cosa passeggera non può dirsi propriamente , che *inhæreat*. Tanto più che nel *cap. 11.* della stessa sessione insegna , che pei soli peccati veniali non si perde la grazia , *Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti , et iusti in levissima saltem , et quotidiana , quæ etiam venialia dicuntur , peccata quandoque cadent , non propterea desinunt esse iusti*. E nel capo 16. suppone , che alcuni conservino sempre la grazia ricevuta : *Hac igitur ratione justificatis hominibus sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint . proponenda sunt et*. Dunque secondo il Sacro Concilio la grazia abituale è un dono non solo intrinseco , ma ancor permanente.

L' Angelico nella 1. 2. q. 110. a. 1. e 2. ne assegna al suo solito la ragione. Il nome di grazia , dice nel primo luogo , può significare tre cose , cioè l' amore , con cui uno riguarda un altro ; il beneficio , che gratuitamente si fa ad alcuno , e la ricompensa che dal beneficato si fa al benefattore col rendergli il dovuto ringraziamento. Ora in ognuno di tali sensi presa sempre importa qualche cosa conferita ed inerente nell' anima. Imperciocchè se si consideri come amore ; essendo l' amor divino quello , che cagiona la bontà nelle creature , a differenza dell' amore creato , che la suppone , intanto diviene l' anima suo oggetto , in quanto a lei una tale partecipazione comunica. Se poi si consideri sotto gli altri due riguardi , vede ognuno , che non sia cieco , esser ella una cosa , che nell' anima si trasfonde , ed esiste ; e quindi conchiude : *per hoc , quod dicitur homo gratiam Dei habere , significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens*.

Nel secondo articolo lo dimostra più ancora precisamente ; e la discorre così. Chi può dubitare , che la soave amorosissima Provvidenza divina non abbia più premura di provvedere ai bi-

sogni delle creature da lei preordinate al conseguimento del bene sovrannaturale, ed eterno, di quello abbia per le altre, che non sono destinate se non al possesso di un bene alla natura loro conveniente, e transitorio? Ora vediamo, che a queste non solo comunica il moto, ma ancora le ha fornite di tutte quelle qualità, e virtù permanenti, per cui divengono in sè medesime disposte, e inclinate alla produzione delle corrispondenti operazioni, onde applicandosi attualmente da Dio all' opera, con tutta facilità la eseguiscono. Così nelle piante per esempio ha riposta tanta molteplicità di fibre ordinatamente intralciate, tanti vasi, e pori per la filtrazione del sugo alimentare, acciò crescano, e producano e foglie, e frutti. Così negli animali ha disposti i sensi, e sparso per tutto il corpo le nervose propagini, affinchè fossero disposti a ricevere tutte le impressioni, che in essi poi cagionano le varie sensazioni, che in loro ravvisansi. Con quanto più di ragione adunque non dovrà asserirsi comunicare egli all' anima una sovrannaturale, e in lei inerente disposizione, o forma, per cui si renda disposta a facilmente cooperare alla mozione di lui ogni qualvolta la ecciti ad operare pel conseguimento del fine sovrannaturale, a cui l'ha destinata? Anche la ragione adunque dimostra essere la grazia chiamata abituale un dono nell' anima intrinsecamente inerente.

Stabilita la esistenza reale della grazia nell' anima santificata, fissiamo con la scorta delle Scritture, e de' Padri uno sguardo senza entrare nelle scolastiche disquisizioni, nelle prerogative, che per felicissima conseguenza le vengono conferite.

Primieramente diviene ella partecipe della divina natura. Così c' insegna S. Pietro nella sua 2. Epistola c. 1. v. 4. dicendo che Iddio per Gesù Cristo *maxima, et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. In quanto cioè abbellita l'anima dalla grazia viene innalzata, e resa capace di vedere, ed amare Iddio in sè stesso in questa vita cogli Atti di Fede, di Speranza, e di Carità corrispondenti allo stato di viatore, e in Cielo svelatamente, e con tutta la perfezione. Imperciocchè se giusta il principio di S. Cirillo Alessandrino, *lib. 2. Thesaur. c. 2.*, a chi naturalmente compete la stessa operazione, necessariamente deve avere in qualche modo la stessa natura; trasfondendo la grazia nell' anima il potere di produrre operazioni somiglianti a quelle della divina natura, dovrà conchiudersi, che ella pure sia della medesima una creata bensì, ma ammirabile partecipazione.

Ciò confermasi con un altro non meno certo, che stupendo carattere, che alla grazia medesima va inseparabilmente congiunto, ed è di fare divenire il giusto figlio di Dio per adozione. Poichè supposto, che l' anima giustificata divenga figlia di Dio, che

da lui rinasca con una spirituale natività , sarà ancora infallibile , che in qualche verissimo senso sia in sè stessa la grazia una partecipazione della divina natura. Ora S. Giovanni nel suo Vangelo c. 1. v. 12. ci assicura , che il frutto della Incarnazione del Verbo si fu il poter conferitoci di divenire figli di Dio : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* , e nel v. 13. spiega come questo succeda col dire , che avviene per mezzo di una spirituale natività. *His, qui credunt in nomine ejus, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis . . . sed ex Deo nati sunt*. E lo ripete nella sua 1. c. 3. v. 1. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur* ; e perchè non si credesse essere questa una semplice estrinseca denominazione, soggiunge ; *et simus* : La grazia adunque ci fa rinascere veri figli di Dio per adozione , e a lui per conseguenza per quanto alla creatura permettesi , simili nella natura.

Che se la grazia è quella che ci costituisce nel sublime grado di figli , deve anche esser quella , che ci dà il diritto alla eterna eredità ; essendo un tal diritto inseparabile dall' adozione. *Accipistis*, scriveva S. Paolo ai Romani c. 8. v. 15., 16., e 17. *Spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba (Pater)—Ips enim Spiritus testimonium reddit Spiritui nostro, quod sumus filii Dei—Si autem filii, et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*.

Nè contenta la divina bontà di riguardare con paterno amore l'anima ben avventurata del giusto , la costituisce ancora suo vivo Tempio , in cui tutta la Trinità Sacrosanta viene ad abitare , ed a piantarvi in modo specialissimo la sua dimora. Abbiamo già veduto ciò attestato da Gesù Cristo medesimo in S. Giovanni c. 14. v. 23. *Adeum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* ; e S. Paolo in varj luoghi chiama i giustificati *Templum Dei vivi*.

E siccome una tale inabitazione non può essere sterile, ma sorgente inesausta di benefizj corrispondente alla dignità infinita dell'ospite ; quindi i Padri d' accordo attestano , che con la grazia santificante vengono al giusto conferite tutte le virtù , per cui con leggerezza sen corre per la strada de' divini Comandamenti, e della perfezione Cristiana , dolce gli diviene il patire , odioso il vizio , intrepido nell' incontrare le fatiche , e i pericoli per difesa della sua gloria ; accorto , e saggio nel discernere ciò , che alla sua salute eterna conviene, da quello , che può impedirla , e attediato di quanto v'ha di sensibile, e dilettevole sulla terra solo anela al conseguimento consumato di quel sommo bene , di cui ha già in sè principiato a gustare la soavità del possesso ; e sperimenta esser vero ciò , che scrisse S. Agostino *de Agon. Christian. c. 9., Una ibi, cioè in Cielo, et tota virtus est a nare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. Ibi enim beata vita in fonte suo*

bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus, sæculi temperanter, fortiter, juste, prudenter vivatur. El' Angelico comentando il capo 3. dell' Epistola ai Galati sopra quelle parole *Christum induistis*, con le quali parole volle l' Apostolo indicare il principale effetto della grazia santificante, si esprime così. Siccome chi si abbiglia con qualche veste, resta dalla medesima e ricoperto, e difeso, e comparisce il suo corpo non nel proprio colore, ma sotto quel dell' addobbo; così chi si veste di Cristo col mezzo della sua grazia *protegitur, et contegitur a Christo Jesu contra impugnationes, et æstus, et in eo nihil aliud apparet nisi quæ Christi sunt.*

Dal che apparisce quanta sia la felicità dell' anima santificata, e con quanta diligenza debba custodirla chi l'ha conseguita, e con quanta premura ricercarla chi per somma disgrazia se ne riconosce privato, e per conseguenza conchiudere quanto gran male sia la colpa, che spogliandola di un tanto bene in lei produce effetti tutti contrarj.

Contro di una tal verità alzarono la voce proterva i nuovi pretesi Riformatori Lutero, e Calvino coi ciechi loro seguaci, asserendo non altro essere la grazia santificante se non l'estrinseco favorevole riguardo, e benevolenza, con cui Iddio degnasi di riguardare l' uomo, e questi perciò denominasi a lui gradito, e diletto, in quella guisa appunto, che dicesi il favorito di un Principe colui, che da esso rimirasi con occhio di speciale bontà, e clemenza.

Varj sono gli argomenti, o per meglio dire i sofismi, coi quali procurano di provare l' erroneo loro pensiero; siccome però militano direttamente anche contra la vera idea della giustificazione, che eglino parimente col medesimo falso principio sfigurano, ed empivamente falsificano, per questo prima di riferirli dimostreremo qual sia la vera nozione della giustificazione secondo la Dottrina della Cattolica Chiesa.

CAPITOLO II.

Con la infusione della grazia abituale, o santificante Iddio giustifica il peccatore, per cui vengono realmente cancellati dall' anima tutti i peccati.

Quantunque la voce giustificare possa prendersi anche nel senso, che indica dichiarare, giudicare, riputare una persona giusta benchè in sè stessa tale non sia, come può succedere ne' tribunali terreni; propriamente però parlando in rigor Teologico significa rendere, o costituire una persona veramente giusta. Quindi la giustificazione Teologicamente presa due cose importa, cioè l' azione con cui Iddio rende l' anima giusta; l' altra l' effetto prodotto da

tale azione, vale a dire il passaggio dell'anima allo stato della giustizia, succeda poi questo o per via di semplice mutazione di stato, passando dal naturale al sovranaturale, come avvenne agli Angeli, e al primo uomo, o per via di passaggio dallo stato contrario di peccatore a quello opposto di giusto, e santo come succede in tutti gli uomini discendenti con naturale generazione da Adamo dopo il peccato. E in questo senso si definì dal Sacro Concilio di Trento, sess. 6., c. 4., *Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum*. Perchè però dopo il battesimo può l'uomo cadere nella colpa mortale, e perdere la grazia della rigenerazione, e di nuovo dalla divina clemenza con l'onnipotente suo soccorso rialzarsi, e rimettersi nello stato medesimo di giusto, e santo; lo stesso Concilio per ispiegare anche questa seconda giustificazione, disse *al cap. 7.* che sia *Non sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ*.

Ora che una tale giustificazione da Dio si operi con la infusione della grazia santificante, lo dimostrano in primo luogo tutti quegli argomenti, che nel capo precedente abbiám prodotti per dimostrare essere la grazia abituale un dono intrinsecamente inerente nell'anima santificata; imperciocchè se questa è quella, che fa rinascere gli uomini di nemici, e figli d'ira, amici di Dio, e figli di adozione, essendo questa in tutto rigore de' termini la vera giustificazione, ne segue, che il mezzo, con cui Iddio giustifica il peccatore, sia l'infusione della grazia abituale. In secondo luogo abbiám dall'Apostolo nella Epistola ai Romani c. 5. v. 18., che nella stessa maniera, con cui siamo divenuti prevaricatori nel primo Adamo, divieniamo giusti pel merito del secondo. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ*. Ora abbiám altrove veduto, che tutti gli uomini nascono rei di una colpa, che è propria di ciascheduno, siccome propria è la natura che ritraggono infetta dal primo Padre, e per conseguenza hanno in sè realmente il veleno, che spiritualmente uccidendoli li fa nascere morti alla vita sovranaturale; se adunque pel secondo Adamo rinasciamo giusti, bisogna, acciò la riparazione corrisponda perfettamente alla rovina, che in noi s'infonda qualche cosa, che sia propria di ciascheduno, e per cui realmente venga ad esser giusto in sè stesso.

Alle Scritture vanno concordi i Padri. Vaglia per tutti S. Agostino. Nel libro *de Spir. et Litt.* c. 9. commentando quelle parole dell'Apostolo ai Romani c. 3. v. 21. *Justitia Dei manifestata*

est, dice così. *Non dixit justitia hominis, vel justitia propriae voluntatis; sed justitia Dei, non qua Deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium.* E sopra quelle altre parole dello stesso Apostolo v. 22. *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*, soggiunge: *Sicut autem ista fides Christi dicta est, non qua credit Christus; sic et illa justitia Dei, non qua justus est Deus; utrumque enim nostrum est; sed ideo Dei, et Christi dicitur, quia ejus nobis largitate donatur.* Ma se di una tale giustizia Iddio ci veste, quando ci giustifica, e a noi si dona; dunque secondo il Santo Dottore la giustificazione si opera per mezzo della infusione della grazia abituale. E in questo senso appunto l'abbiamo di sopra veduto a chiare note definito dalla Chiesa universale nel S. Concilio di Trento.

La ragione la suggerisce l'Angelico 1. 2. q. 113 a. 2. L'uomo, dice, peccando offende Iddio; ma perchè un' offesa venga interamente rimessa, non può intendersi, se non in quanto l'animo dell' oltraggiato si rappacifica con l'offensore, e per conseguenza anche rispetto a Dio si dovrà dire, che perdoni il peccato, quando ristabilisce la pace col peccatore; ora in che consiste una tal pace se non nell' amore, con cui si degna di riguardarlo come suo figlio, ed amico? Ma questo amore se si considera come atto del divino volere, è eterno, ed immutabile, e per altro l'uomo diviene ora oggetto gradito di un tal volere, ora oggetto di abominazione, e di odio; dunque nell' uomo stesso vi è qualche cosa, dalla cui presenza, o assenza, una tal mutazione deriva; e questo altro non può essere, che la grazia, che Iddio amando infonde nell'anima già dal suo precedente ajuto preparata. per cui si rende degna della eterna vita, e che perdesi col peccato; dunque conchiude, *non posset intelligi remissio culpæ, nisi adesset infusio gratiæ.*

Ella è poi così efficace una tale infusione, che resta l'anima intieramente, e realmente purgata da ogni lordura di colpa, sicchè in lei più non sussiste.

Per rimanere convinti di una tal verità basta lo scorrere le divine Scritture, nelle quali qualunque volta parlasi di giustificazione del peccatore, sempre si esprime con termini indicanti una rinnovazione totale, ed una lavanda, che distrugge, e toglie ogni macchia. Prega il Reale Salmista, che Iddio gli perdoni le sue colpe, e nel Salmo 50. v. 3. *Dele, dice, iniquitatem meam; Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me*, e nel v. 9. *Asperges me hyssopo et mundabor, lavabis me, et super nivem dealbabor.* E Dio medesimo per Isaia c. 43. v. 25. protesta in questi termini: *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me.* E per Ezechiele c. 36. v. 25. *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus iniqui-*

namentis vestris. E l' Apostolo scrivendo la sua prima ai Corinti c. 6. v. 11. attesta verificata la esecuzione della promessa; poichè dopo aver loro rinfacciati i delitti, ne quali erano caduti soggiunge, *et hæc quidem fuistis*. Ma di presente *abluti estis, sanctificati estis, justificati estis*. Il che confermasi da S. Giovanni nella sua 1. c. 1. v. 7. asserendo, che *Sanguis Jesu Christi, Filii ejus, emundat nos ab omni peccato*. Ora se nella giustificazione non si cancellasse realmente la macchia della colpa, potrebbero mai in verun conto verificarsi queste divine espressioni? Di un Etiope, che si ricuopra con una maschera più bianca della neve; di un impiagato, e lordo, che si ricuopra con veste nitida, e monda, può mai dirsi con verità, che sia l'uno imbiancato, l'altro rimesso in sanità, e purgato? Se adunque è assurdo il ciò asserire, sarà anche manifesto assurdo, che nella giustificazione realmente non si cancellino tutti i peccati, onde l'anima divenga pura, ed incontaminata in sè stessa, siccome attestano le allegate divine testimonianze.

E in tale senso appunto le presero i Santi Padri. S. Giangrisostomo *Lib. 3. de Sacerd. c. 6.* assegnando la differenza, che passa tra il Sacerdozio antico, e quello dell' Evangelio, così si esprime. *Corporis lepram purgare, vel ut verius dicam, purgatam ostendere, Judæorum Sacerdotibus licebat; At vero nostris Sacerdotibus, non corporis lepram, sed animæ sordes, non dicopurgatas probare, sed purgare prorsus concessum est*; E nel *Lib. de Compunct. Cordis compunctio sicut ignis omne animæ vitium, perurit, et adimit, et quantacumque in ea repperit mala, abstergit universa, et penitus delet*. S. Agostino poi non solo conferma la medesima verità, ma direttamente impugna l' error contrario. Imperciocchè opponendo i Pelagiani ai Cattolici, quasi questi asserissero, che il Battesimo non rimette tutti i peccati, e non li toglie sicchè restino soltanto rasi, ma sussistano nella radice, così risponde *Lib. 1. contr. duas Epistolas Pelag. ad Bonifac. c. 13. Quis hoc adversus Pelagianos, nisi infidelis affirmat? Dicimus ergo Baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere; nec, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata*. Secondo adunque i Padri la giustificazione realmente cancella le macchie, non le ricuopre.

E che questo sia il sentimento universale della Chiesa, lo dichiarò il Tridentino, quando nella *sess. 5. can. 5.* definì: *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismo confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram, et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit.*

Egli è adunque un errore direttamente opposto alla fede il credere, che la giustificazione sia una semplice non imputazione della colpa, in quanto cioè Iddio, riguardando alla fede del peccatore, con cui crede, che la giustizia, e santità di Cristo sia stata per lui operata, e applicandola a sè medesimo si persuade essergli rimessi i peccati, e si tiene per giusto; non già perchè realmente quelli sieno cancellati, ma perchè, per tale comparisce sotto il manto della giustizia di Cristo, di cui con la fede ricuoprendosi li viene a nascondere, non ne tiene più conto.

Eppure questa è la bella Idea, che i pretesi riformatori si sono formati, e insegnano a' sedotti loro seguaci, della giustificazione. *Justificabitur ille*, dice Calvino *Lib. 3. Instit. c. 11. § 2. fide, quia operum justitiæ exutus Christi justitiam per fidem apprehendit, quæ vestitus in conspectu Dei, non ut peccator, sed tanquam justus apparet*. E nel pestifero suo antidoto del Concilio alla sess. 6. c. 8. *Falsum esse contendo, ullam justitiæ partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis residet*. Lo stesso avea insegnato l'altro Caposquadra Lutero, avendo detto nell'articolo secondo condannato da Leone X. *Que in puero post baptismum negare remanens peccatum est Paulum, et Christum simul conculcare*. Ecco pertanto spacciato un mostro per una verità. Un uomo cioè realmente nemico di Dio, perchè in peccato, e apparentemente figlio di lui; che rimane reo di eterna morte, e può conseguire nel tempo stesso l'eterna vita; un membro del Demonio, e insieme membro di Cristo, un Peccatore, che entra in Cielo, benchè macchiato di vera colpa: possono unirsi spropositi più pallabili? bestemmie più orrende? È nondimeno si tengono per verità, e si persuadono di dimostrarle; vediamo adesso con quanta forza.

Non può formarsi, argomentano in primo luogo, altra idea della giustificazione se non secondo quello che c' insegnano le Scritture. Ora queste frequentemente ce le rappresentano con espressioni che indicano cuoprimento, e semplice non imputazione. *Beati* dicesi nel Salmo 31. *e v. 1., quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*, e nel *v. 2. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*. In Ezechiele *c. 33. v. 16.* parla Iddio dell'empio penitente, e promette, che *omnia peccata ejus quæ peccavit, nec imputabuntur ei*. E l'Apostolo nella 2. ai Corinti *c. 5. v. 19.*, spiegando come Iddio si sia per Cristo rappacificato col mondo, dice, che *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum*. E S. Pietro nella sua *1. c. 4. v. 8.* assegna per prerogativa della Carità il ricuoprire i peccati *Christus operit multitudinem peccatorum*. Secondo adunque la parola di Dio la giustificazione consiste non nella infusione della grazia, che cancelli la macchia, ma nel ricuoprirla, e nasconder-

la, sicchè da Dio si consideri come non esistente nell'anima in cui però realmente tutt'or sussiste.

Secondo adunque, ripiglio io, la parola di Dio stravoltamente intesa ne seguita l'errore dagli Avversarj difeso, ma non già, se rettamente, come deve farsi, si spieghi. Primieramente abbiamo i testimoni lampanti di sopra addotti, in cui si dice, che nella giustificazione si cancellano intieramente le colpe, che l'uomo rinasce figlio, che interamente si lava, e si rinnova. Ma se i testi da essi recati devono a loro modo spiegarsi, ecco una manifesta contraddizione, la quale certamente non può aver luogo. Con noi abbiamo la Chiesa tutta, abbiamo i Padri. Dovranno dunque questi pospor-si ad un Lutero, e ad un Calvino? Questa è un'empia pazzia. Dunque la loro interpretazione è stravolta; e quando anche non avessimo una convincente maniera per concordarli, confessare bensì dovremmo la nostra ignoranza di non intenderli, ma dovremmo credere all'autorità, che ci dice non essere gli uni e gli altri contrarj, e tutti doversi intendere nel medesimo senso, in cui s'intendono i primi come più chiari.

Ma rispondiamo direttamente. Egli è indubitato, nè gli Avversarj lo negheranno, essere Iddio di occhio sì penetrante, che nulla v'ha nell'uomo, che a lui non sia perfettamente palese, *omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus* per servirmi della espressione dell'Apostolo agli Ebrei c. 4. v. 13. Ora il dirsi, che nella giustificazione vengono ricoperti, e non più imputati i peccati, non altro importa, se non che realmente più non sussistono, ma sono interamente cancellati. Imperciocchè se realmente sussistessero, Iddio li vedrebbe, l'imputerebbe, li punirebbe. L'essere adunque coperti agli occhi di Dio, vuol dire essere intieramente distrutti. *Nec sic intelligatis*. S. Agostino enarrat. 2. in *Psal. 31. quod dixit peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, et vivant. Tecta ergo peccata quare dixit? Ut non viderentur. Quid enim erat Dei videre peccata, nisi punire peccata? Ut noveris, quia hoc est Dei videre peccata, quod punire peccata, quid ei dicitur? Averte faciem tuam a peccatis meis.*

Sotto un altro aspetto scioglie la stessa difficoltà l'Angelico 1. 2. q. 113. a. 2. ad 2. La predilezione divina, dice, non sol consiste nell'atto del divino volere, ma ancora importa un effetto particolare della grazia, che si comunica all'uomo. Essendo pertanto la giustificazione un effetto dell'amore divino, importerà essa pure e l'atto del divino volere, e l'effetto prodotto nel giustificato. Ora questo effetto non può essere la semplice non imputazione, o ricoperta delle colpe, poichè questo sarebbe il puro atto del Volere divino, e nel soggetto resterebbe il motivo del suo odio, restando il peccato, e per conseguenza sarebbe un amore sterile, e generale, come di una creatura esistente, ma non come

di creatura santificata , e degna dell' amor suo. Dunque il dire , che i peccati ricuopronsi, e non s' imputano , quando il peccator si giustifica, vuol dire, che realmente cancellansi con la infusione della grazia, vero effetto dell' amore divino.

Il testo poi di S. Pietro non è a proposito ; mentre ivi non si parla del modo , con cui si opera la giustificazione , ma dell' effetto , che produce la Carità verso il prossimo , essendo proprio di chi lo ama con vero amore , il compatire , lo scusare , e nascondere i suoi mancamenti. Ecco il testo intiero : *Ante omnia autem mutuam in vobismetipsis charitatem continuam habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum.*

Ma cosa vuol dire , soggiungono , divenir giusto ? Non altro certo se non che vengono condonati i peccati. Ora per ciò ottenere non vi è bisogno della infusione di qualità , o abito alcuno , bastando l' imputazione della giustizia di Cristo ; poichè subito che il peccatore crede aver Cristo soddisfatto per lui , e applica a sè i suoi meriti , basta perchè dinanzi a Dio comparisca giustificato.

Che Iddio possa, o non possa condonare l' offesa fattagli dal peccatore con la sola estrinseca condonazione , è una controversia , che si agita nelle scuole , nè a noi s' aspetta il deciderla. Ma diciamo , che secondo quello , che c' insegna la fede , Iddio non rimette la colpa senza infonder la grazia , per cui il peccatore resta intrinsecamente rinnovato , e mondato ; nè bastare la pura esterna imputazione della giustizia di Cristo. Imperciocchè con la giustificazione passa il peccatore dalla morte alla vita sovranaturale ; e siccome questa è intrinseca al risorgente , così intrinseca , ed inerente è la cagione formale , che la produce. Tanto dimostrano gli argomenti , ed autorità di sopra recate , alle quali deve ogni fedele ragionevole arrendersi , e tenere la verità Cattolica per dimostrata.

Nè vale la distinzione de' Calvinisti inventata tra la santificazione e la giustificazione, quasi sieno due cose diverse, e che la prima bensì importi qualche cosa all'anima comunicata, ma non già la seconda; mentre sono la stessa cosa, nè potranno mai addurre alcun testo o delle Scritture , o de' Padri , in cui si indichi una tal differenza. Poichè cosa vuol dir Santo? Vuol dir un uomo, che nulla ha, che lo contamini dinanzi a Dio , e che è oggetto della sua compiacenza , e merita il suo amore con l' esatto esercizio delle virtù. Ma l' essere giusto importa la stessa idea ; perchè nel nostro caso un' anima giustificata significa un' anima , che dalla disordinazione , in cui era , viene restituita nell' ordine , e di avversa da Dio a lui si converte , lo ama , e a lui si unisce , come figlia al Padre. Dunque se la santificazione si opera con la infusione di un dono inerente , lo stesso deve dirsi ancora della giustificazione.

Oltredichè quando l'Apostolo nella 1. ai Cor. c. 1. v. 30. disse, che *Christus factus est nobis Sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et Redemptio* parla della giustizia, e santificazione al modo stesso *factus est nobis*. Dunque se la giustificazione si fa con l'imputarsi soltanto al peccator ravveduto la giustizia di Cristo, si costituirà anche santo con la imputazione semplice della sua santità. Questo dagli Avversarj si nega; dunque devono negarlo anche della giustificazione, e confessare, che Cristo è bensì la cagione efficiente, e meritoria della nostra Sapienza, Giustizia, Santificazione, e Redenzione, che in noi trasfonde con la infusione della grazia, e non già con l'attribuirci semplicemente le stesse personali sue doti.

Confermasi la risposta da un altro testo del medesimo Apostolo, del quale si abusano gli Avversarj ove dice scrivendo ai Romani c. 4. v. 5., che *Credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei*. Imperciocchè se fosse vero il loro vaneggiamento, non avrebbe detto che *reputatur fides ad justitiam*, ma che *fides reputatur justitia*; mentre essendo secondo loro la fede la cagione formale della giustificazione, Giustizia, e fede sarebbero la stessa cosa. Avendo adunque detto, che *fides reputatur ad justitiam*, indica essere questa soltanto una disposizione necessaria alla giustificazione; il che è verissimo, e lo dimostra con l'esempio di Abramo, il quale con la fede, con cui *in spem contra spem credidit*, si dispone alla santificazione, e ad essere il Patriarca di tutti i Credenti. Resta adunque conchiuso essere la giustificazione una vera innovazione dell'anima per mezzo della infusione della grazia, che chiamasi abituale.

CAPITOLO III.

Secondo l'ordinario corso della Provvidenza, perchè l'adulto venga giustificato, deve essere bensì prevenuto dalla grazia attuale, che lo ecciti, e lo rinforzi; ma egli pure deve cooperare col proprio libero arbitrio, bramando la riconciliazione con Dio, e detestando la colpa.

Siccome nell'ordine naturale due maniere distinguonsi di operare dalla Onnipotenza sovrana nella produzione degli effetti, cioè secondo le leggi della medesima stabilite, e fuori del corso ordinario; la produzione per esempio de' vegetabili, e degli animali potrebbe non v' ha dubbio farla come nella prima creazione anche adesso col formarli in un momento dal nulla, e in tal caso direbbesi operare in modo straordinario. Ma stando alle leggi stabilite li produce mediante le diverse disposizioni, con le quali

dalle cagioni immediate viene la materia preparata a ricevere quelle novelle modificazioni, per cui acquista un nuovo essere, e viene a costituirsi un nuovo individuo di quella tale specie determinata. Così nell'ordine sovranaturale; alle volte innalza senza premettere disposizioni l'anima alla santità, e allo stato di grazia come avvenne a S. Paolo, e però la sua conversione si celebra dalla Chiesa come totalmente miracolosa. Ma l'ordinario sistema da lui stabilito per gli adulti dotati dell'uso della ragione si è, che non passino dallo stato di peccatori a quello di Santi, e di figli di adozione, se non intervengano diverse preve disposizioni, per cui l'anima si prepari al sovranaturale suo risuscitamento. E se a' bambini si conferisce la grazia senza alcun loro atto, di cui sono incapaci, vuole però, che altri, se le circostanze il permettono, per loro supplicano, ed egli poi con l'applicazione del Sacramento li monda, e santifica; non già perchè tali cerimonie sieno necessarie pel suo valore, mentre in caso di necessità validamente, e lecitamente senza di esse amministrasi, ma per indicare, che la giustificazione d'ordinario presuppone i convenienti preparativi, e per questo, se si furono ommesse, ordina la Chiesa, che si supplicano più presto, che sia possibile.

Queste disposizioni però, parlando degli adulti giunti all'uso della ragione, non è già da credersi, che procedano dalle naturali loro forze, come bestemmavano i Pelagiani, e i Semipelagiani, ma dalla grazia, che prevenendo la volontà l'eccita, e la rinforza a prorlarle, dovendo le disposizioni essere sempre corrispondenti alla forma, alla quale preparano il soggetto; onde diceva S. Agostino, *Lib. 1. cont. duas Epist. Pelag. c. 4. Pelagianis non immerito anathema dicimus, qui tam sunt inimici gratiæ Dei ..tantumque constituunt in libero arbitrio, quo in profundum demersus est homo, ut eo bene utendo dicant hominem mereri gratiam, cum nemo illo bene uti possit, nisi per gratiam, quæ non secundum debitum redditur, sed Deo gratis miserante donatur.* Verità confermata dal Tridentino sess. 6. can. 3. come si è veduto trattando un tal punto contra i mentovati eretici.

La prima disposizione pertanto, che alla giustificazione nel peccatore adulto ricercasi, si è, che eccitato, e rinforzato dal divino soccorso con la propria volontà cooperi bramando la riconciliazione con Dio, e detestando la colpa.

Dimostrano una tal verità primieramente le divine Scritture. Imperciocchè Iddio pel profeta Gioele c. 2. v. 12. ci comanda, che a lui ci convertiamo con tutto il cuore: *Convertimini ad me in toto corde vestro.* E per Zaccaria ci fa intendere c. 1. v. 3., che se vogliamo, che egli ristabilisca con noi la pace, dobbiamo a lui convertirci: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Ma perchè sapessimo essere ciò opera della sua grazia, ci avverte per

Geremia *Thren. c. 5. v. 21.* di pregarlo a darci una tal grazia : *Converte nos Domine ad te, et convertamur.* Ora se l' uomo non dovesse operare assistito da un tale sovrannaturale soccorso per la sua giustificazione , a che proposito imporgli , che si convertisse con tutto il cuore ? Può bene comandarsi ad uno sconcertato orologio , che si rimetta nell' ordine , e corra giusto ; che se l' artefice non lo rassetta , sarà sempre e ridicolo , e infruttuoso il comando. Ora Iddio infinitamente e saggio , e buono non comanda impossibili. Dunque perchè il peccatore si giustifichi, deve dispor-si , e cooperare alla grazia con la propria volontà.

Conferma la nostra interpretazione S. Agostino in varj luoghi, e particolarmente nel *serm. 23 o 157. de Verb. Apost. c. 11.* : ove commentando quelle parole *quotquot spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, così si esprime : *Dicit mihi aliquis ; ergo agimur , et non agimus ; Immo et agis , et ageris ; et tunc bene agis , si a bono ageris ; Spiritus enim Dei , qui te agit, agentis adiutor est tibi. Ipsum nomen adiutoris præscribit tibi , quia et tu ipse aliquid agis. Agnosce quid poscas, agnosce quid confitearis, quando dicis : Adiutor meus esto , ne derelinquas me. Adjuvorem utique invocas Deum , nemo adjuvatur , si ab illo nihil agatur.* E nel *serm. 15. o 169. de Verb. Apost. c. 11.* proferì la celebre sentenza. *Qui fecit te sine te , non te justificat sine te ; Ergo fecit nescientem , justificat volentem.*

Ascoltiamo adesso la definizione della Chiesa espressa dal Tridentino *sess. 6. can. 4.* *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum , et excitatum nihil cooperari , assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat , ac præparet , nec possit dissentire si velit , sed velut inanime quoddam nihilomnino agere , mereque passive se habere ; anathema sit.*

L' Angelico *1. 2. q. 113. a. 3.* spiega , e prova con la ragione come questo succede. Essendo , dice , per una parte la giustificazione dell'empio un effetto della divina mozione, con cui Iddio lo eccita a ricercar la giustizia , poichè egli solo è quegli , che giustifica il peccatore , come dicesi nel *cap. 3.* ai Romani ; e per l' altra movendo come suprema universale cagione ogni cosa giusta l'esigenza della sua natural condizione , naturalmente ne segue , che debba muovere anche l' uomo secondo che ricerca la umana natura. Ora l' uomo è dotato di libero arbitrio ; acciò adunque se ne passi dalla colpa alla grazia , lo muoverà per mezzo del medesimo arbitrio , operando in maniera , che concependo il sommo infinito merito della divina Bontà si determini ad amarla ; e per conseguenza a detestare ogni offesa di lei. Ma se il libero arbitrio nulla operasse , dove sarebbe la libertà ? E se non vi è libertà , come può dirsi che brami la giustizia , e detesti il peccato ? Non è cosa evi-

dente, che tutto sarebbe illusione? Poichè sceglier il bene, e rigettare il male essendo effetto di elezione, non può questa ritrovarsi dove non è libero arbitrio, che operi, e si determini. Onde fa d' uopo il conchiudere con lo stesso S. Dottore, che *in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his, qui sunt hujus motionis capaces.* Il qual consiste nel bramare la giustizia, e nel detestare la colpa, siccome spiega nell' art. 5. *In justificatione impij est motus liberi arbitrii duplex, unus, quo per desiderium tendit in Dei justitiam, et alius quo detestatur peccatum.*

I pretesi riformatori siccome, sconvolgendo tutte le idee, pretendono, che pel peccato originale siasi nell' uomo perduta affatto la libertà; così nella giustificazione sognarono che sia un puro, inanime istromento, un tronco nelle mani di Dio, che nulla operi, e però giustificarsi nella stessa maniera, con cui si lava un marmo macchiato, che tutta l' azione si attribuisce a colui, che lo lava. Siccome però abbiamo altrove confutate le loro dicerie, dimostrando, che anche dopo il peccato Originale, sussiste la libertà dell' arbitrio, benchè debilitato, ed infermo; così cadono da sè tutte quelle obbiezioni, che contra la presentemente esposta cattolica verità possono opporre. Ascoltiamoli nondimeno.

La giustificazione, dicono, è un dono puramente gratuito della divina Bontà, con tal nome almeno la chiama S. Paolo ai Romani c. 3. v. 24. *Justificati gratis per gratiam ipsius*; ma se si ricercasse la cooperazione dell' arbitrio, non sarebbe più la giustificazione gratuita, ma dovuta al merito dell' operante. Dunque deve dirsi; che nulla agisca la libertà dell' uomo.

Falsissima conseguenza pessimamente dedotta da un principio verissimo. Diciamo essere onninamente la giustificazione gratuita, perchè nell' uomo considerato in sè solo non v'ha nulla, che non solo possa servire di merito, ma nemmeno di disposizione conveniente alla gran mutazione, per cui di peccatore diviene giusto, e santo, essendo egli con tutte le sue forze nell' ordine naturale ristretto, e quella nell'ordine sovranaturale della grazia. *Gratis autem*, così il Tridentino sess. 6. cap. 8., *ideo justificari dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Ma da ciò non ne segue, che il libero arbitrio non debba operare cosa alcuna. Poichè la giustificazione importa, e suppone amore della giustizia, e detestazione della colpa, i quali sono atti proprj della volontà; altrimenti sarebbe nel tempo stesso e peccatore e giusto, il che implica contraddizione. Ma questi atti fatti dalla volontà

con le sue forze, e per naturale motivo a nulla servono per mon-
darsi dalla colpa, ed essere dalla grazia invitato, onde ricercasi un
aiuto sovranaturale, preveniente, movente, eccitante, e rinfor-
zante la volontà medesima, acciò li produca relativamente pro-
porzionati al fine. Essendo adunque anche questi effetti della gra-
zia, nulla può l' uomo attribuire alle sue forze. Dove adunque è
il merito, il quale tutto dipende dalla grazia abituale, e dalla
Carità, che non peranche suppongonsi nel peccatore infuse? Han-
no ragione di pure previe disposizioni, in quanto che non volen-
do Iddio per una parte operare miracoli senza bisogno, e per la
altra volendo, che l' uomo operi secondo la condizione di sua natu-
ra creata libera, la quale d'ordinario non passa mai da uno all' al-
tro opposto estremo, vuole per conseguenza, che a grado a grado
con la grazia attuale si prepari alla totale mutazione, e con la stessa
volontà con cui perdè la giustizia, e si precipitò nella colpa, poi
aiutata à lei quella, e detesti questa, per essere di nuovo rimesso
nello stato permanente di giusto.

Le disposizioni, soggiungono, hanno connessione con la forma,
alla quale preparano il soggetto. Ora gli atti precedenti benchè
procedono da un aiuto speciale, non hanno connessione alcuna
con la giustificazione, perchè ad onta di tutte le disposizioni. que-
sta è sempre gratuita, e può da Dio negarsi. Dunque a nulla ser-
vono, e sono affatto superflue.

Se io argomentassi in tal guisa. La maturità, e perfezione del-
le biade molte volte non si consegue, e o si ritrovano vane, o
di grano corrotto, o quando sono per maturarsi, turbine impro-
viso le atterra. Dunque furono superflue tutte le faticose prepa-
razioni fatte per un tal fine. Sciocco, mi si risponderebbe: che i
prodotti della terra corrispondano, o non corrispondano alle spe-
ranze degli Agricoltori, non dipende dalle loro diligenze, ma da
mille altre circostanze, che sono tutte in mano del Provvisore Su-
premo. Ma se non si premettessero le consuete coltivazioni, sa-
rebbe una pazzia lo sperare raccolta di sorta alcuna, essendo
quelle necessarie secondo l' ordinario corso della Provvidenza, ac-
ciò la terra possa fruttificare. Così noi pure rispondiamo. Tutti
gli effetti della grazia sono gratuiti, e per conseguenza non han-
no necessaria connessione uno con l' altro, e se all' uno l' altro suc-
cede, è un nuovo beneficio del donatore di ogni bene. Se adun-
que alle disposizioni fatte con l' aiuto della grazia non corrispon-
desse la giustificazione, ciò dipenderebbe dal Divino beneplacito,
che per gli adorabili, e tremendi suoi fini non vuole fare un tal
dono. Ma non per questo sono da dirsi superflue, anzi sono ne-
cessarie le disposizioni predette, perchè egli ha stabilito, che si
debbero premettere, acciò la massima delle sue misericordie sia
promossa con l' ordine conveniente, e l' uomo impari a suo costo

quanto importi il custodire l'innocenza, mentre per ricuperarla deve tanto operare, e sempre col salutare timore, che possa essergli negata la grazia, che lo santifichi. Resta adunque inconcusso il dogma Cattolico, essere cioè necessario, che il libero arbitrio prevenuto, e assistito dalla grazia cooperi alla medesima per conseguire la giustificazione.

CAPITOLO IV.

Alla giustificazione del peccatore deve precedere la Fede, la quale consiste nel fermamente credere quanto Iddio ha rivelato; non già o nella semplice notizia delle cose rivelate; o nella fiducia, con cui tenga per infallibile essergli stati rimessi i peccati; o nella persuasione, con cui tenga di certo di essere giustificato pei meriti del Redentore. Una tal fede però non deve essere sola, ma accompagnata dalle altre opere salutari.

Il primo passo, che deve fare il peccatore per convertirsi, è quello di credere quanto a Dio è piaciuto di rivelare, e dalla Chiesa come tale universalmente proponesi. Tanto appunto c' insegnano le Scritture. *Dedit*, dice S. Giovanni nel cap. 1. v. 12. del suo Vangelo, *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, a chi? *His, qui credunt in nomine ejus*. L'Apostolo ai Romani cap. 4. v. 3. *Credidit Abraham Deo*, ecco la disposizione, *et reputatum est illi ad justitiam*, ecco il frutto. Scrivendo agli Ebrei cap. 11. v. 6. parla più chiaro: *Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquerentibus se remunerator sit.*

Quindi il sacro Concilio di Trento nella sess. 6. cap. 6. trattando un tal punto insegnò, che i peccatori *disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati Divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu*. Secondo adunque le Scritture intese nel senso della Cattolica Chiesa la prima delle disposizioni che si ricercano dal peccatore per essere giustificato, è la fede, con cui crede essere vero quanto dalla stessa Chiesa proponesi come da Dio rivelato.

E la ragione l'assegna l'Angelico 1. 2. q. 113. a. 4. discorrendo così. Affinchè il peccatore si giustifichi, deve il suo libero arbitrio prevenirsi da Dio con un ajuto speciale. Ora questa Divina mozione non può aver altro termine, se non la conversione della anima a lui medesimo come a suo ultimo fine, dal quale si era allon-

tanata, voltandogli le spalle, per amare disordinatamente la creatura, giusta il detto del Salmo 84. v. 6. *Deus tu conversus, come legge la Vulgata, o convertens*, come hanno i Settanta, *vivificabis nos*. Ma per avvicinarsi a Dio bisogna conoscerlo, e questa cognizione non può aversi se non mediante la Fede. Dunque perchè il peccatore si giustifichi, è necessario, che creda.

Una tal Fede però, come si è detto, deve avere per oggetto tutto ciò, che dalla Chiesa proponesi come rivelato da Dio, vale a dire, deve essere un atto dell' intelletto, col quale soggettandosi alla infallibile autorità della prima Verità, che rivela, teniamo per indubitato quanto la Chiesa ci dice avere ella rivelato. Ed in fatti quando disse S. Paolo, che *sine fide impossibile est placere Deo*, non altra fede intese, che quella da lui medesimo definita, cioè *Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, fede intellettuale, che riguarda verità oscure, ed ignote alla ragione umana; come chiaramente lo esprime nelle seguenti parole, *credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remuneratorem sit*. Parimente quando disse, *credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam*, parla di fede intellettuale; poichè Abramo non avrebbe mai concepita speranza di veder adempite le Divine promesse, se non avesse prima creduto essere Iddio infallibile nelle sue asserzioni. Dunque la fede richiesta per disposizione alla giustificazione è una fede d' intelletto che ha per oggetto tutte le verità rivelate.

Confermasi una tal verità inoltre con questo argomento dedotto parimente dalle Divine Scritture. Quella sola fede deve credersi essere necessaria per la giustificazione, la quale e da Cristo, e dagli Apostoli per suo comando esigevasi per ricevere il battesimo, ed essere in istato di conseguire l' eterna salute, non altro essendo appunto la giustificazione, che il fortunato principio della medesima da consumarsi nel Cielo. Ora quale era questa fede, se non quella, che assentiva alle verità, che predicavano, in cui conferma operavano tanti prodigi? *Euntes*, disse in S. Marco cap. 16. v. 15. *in mundum universum, predicate Evangelium omni creaturae*, ecco la verità, che dovevano annunziare, *qui crediderit, et baptizatus fuerit*, ecco la qualità della fede richiesta, *salvus erit*, ecco il termine corrispondente alla promessa disposizione, e lo conferma con le seguenti parole, *qui vero non crediderit, condemnabitur*; dunque la fede, che serve di preparativo alla giustificazione, è un atto dell' intelletto, con cui, convinto non dalla ragione, ma dalla autorità infallibile del rivelante, prestò il suo fermo assenso alle verità rivelate.

Non è però la fede, richiesta per la giustificazione, la semplice notizia delle verità rivelate. Per intendere questa parte del dogma presente, conviene distinguere due spezie di notizia, che pos-

siamo avere de' Misterj da credersi. Dicesi avere notizia de' medesimi, chi avendone ricevuta l'istruzione, concepisce dei medesimi la sostanza, come per esempio della Trinità una sola essenza in tre Persone distinte Padre, Figlio, e Spirito Santo, della Incarnazione, che il Divin Figlio si è fatto uomo, ed è una sola Persona Divina in due nature sussistente, vero Dio, e vero Uomo; e questa chiamasi notizia imperfetta. Può uno andare più avanti e con la scorta delle Scritture, e de' Padri, col suo discorso penetrare per quanto è possibile, in essi non esservi ripugnanza alcuna con la ragione, e sciogliere le difficoltà, che possono opporsi come suol fare un perito Teologo, e questa dicesi notizia perfetta, perfetta però nel senso, che può chiamarsi; poichè se con tal nome s'intenda la chiara penetrazione de' Misterj, ella è impossibile sulla terra, e quelli non sarebbero più misterj.

Ciò supposto, quando dicesi, che la fede richiasta per la giustificazione non è una semplice notizia o imperfetta, o perfetta dei misterj, non vuole già indicarsi, che non debbasi avere notizia della esistenza di tali verità, poichè se devono credersi, devono sapersi, *fides ex auditu* dice S. Paolo. Ma si vuol dire, che la notizia non deve fermarsi nella sola speculativa contemplazione, nè essere necessaria la penetrazione più esatta, ma deve prestarsi l'assenso, e tenere per certo essere vero quanto da Dio è rivelato, e dalla Chiesa come tale proposto.

Nè vi vuol molto per dimostrarlo. Imperciocchè se secondo l'Apostolo la fede è il fondamento delle nostre speranze, ed un convincimento del nostro intelletto nel credere per vere cose oscure, ed inevidenti *Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, ad Hebr. 11. v. 1. Importa adunque non una semplice notizia, ma un atto dell'intelletto, che tiene per certo quanto crede; onde siccome il tenere per certa una cosa dimostrata dalla ragione importa l'atto dell'intelletto con cui la vede; così il tenere per certo un oggetto su la parola di chi lo asserisce, importerà un atto dell'intelletto, che vi aderisce; altrimenti non potrà dirsi che creda, ma solo che sappia; e però diceva S. Agostino lib. de Predest. Sanct. c. 2. *Credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare; non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.*

Oltredichè se la notizia semplice bastasse alla fede, chi ha più esatta cognizion de' Misterj, avrebbe ancora la fede più viva, il che è falso; mentre gli Scribi, e Farisei erano certo più instruiti nella Religione di quel che fosse il Centurione, e la Cananea, eppure il Redentore encomiò di questi la fede per eccellente, e riprese del continuo la incredulità di quelli. Non ricercasi adunque la intelligenza de' Misterj, ma la notizia per crederli come presup-

posto necessario alla fede : essa però non consiste se non nell' umile assenso , che l' intelletto presta alle verità rivelate , e come tali dalla Chiesa proposte.

Nè meno per nome di fede alla giustificazione richiesta deve intendersi la fiducia , con cui si tenga per certo essersi pei meriti del Redentore rimessi i peccati. Imperciocchè primieramente la fiducia non è un atto dell' intelletto , che crede , ma un atto della volontà , che spera , e presuppone la fede. *Nomen , fiducia , dice l' Angelico 2. 2. q. 129. a. 6. , hoc principaliter significare videtur , quod aliquis spem concipiet ex hoc , quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.* Ora le Scritture di sopra addotte esigono un atto dell' intelletto che crede , benchè poi debba essere accompagnato dalla Speranza di ottenere , come vedremo.

In secondo luogo poi una tale fiducia è una vera presunzione. Poichè la vera Speranza si fonda nelle divine promesse , e nella fedeltà di Dio , che può , e vuole adempirle , supposte le condizioni da lui medesimo stabilite. Ora in qual luogo delle Scritture ritrovasi , che Iddio abbia promesso a ciascuno in particolare , che alla fiducia di conseguir il perdono , debba infallibilmente corrispondere l'essere giustificato ? Per tutto si promette in generale a chiunque si convertirà , che sarà giustificato ; ma siccome niuno può tenere per certo di convertirsi da vero senza una speciale rivelazione ; così per quanto grande sia la sua fiducia non potrà mai sapere di certo di aver conseguito il perdono. E se ad alcuni particolari fu conceduta una tal grazia , fu un privilegio straordinario , non una legge universale. Non è adunque nemmeno la fiducia quella che ci giustifica.

Finalmente per nome di fede giustificante non può intendersi quella fede che ha per suo oggetto la sola divina benevolenza , e misericordia , con cui ognuno in particolare creda di certo , che gli siano rimessi i peccati pei meriti del Redentore , quasi che con un tal atto applicandosegli , vengono ricoperti i peccati , e comparisca avanti Dio giustificato.

Anche questa verità deducesi manifestamente da testi sopra prodotti. Infatti la fede richiesta per la giustificazione è quella , che Cristo , e gli Apostoli hanno predicato , e prescritta come mezzo universale per un tal fine. Ora questa comprende tutto il rivelato *Euntes docete omnes gentes...qui crediderit , et baptizatus fuerit , salvus erit ; qui vero non crediderit condemnabitur.* Non dovea dunque restringersi alla sola misericordia.

Di più se la fede richiesta alla giustificazione fosse la credenza certa , che Iddio ci abbia rimessi i peccati , ove si ritrova una tale persuasione , vi sarebbe sempre anche congiunta la giustificazione ; e dove quella manchi , anche questa venga negata. Ma l' Evangelio ci predica tutto il contrario. Poichè per giudizio di

Gesù Cristo il Fariseo era tanto persuaso della sua giustizia, che ne rendeva grazie a Dio; e il Publicano all' incontro era così timoroso, e confuso, che non ardiva di alzare gli occhi al Cielo, pregava bensì, sperava, ma non concepiva certezza alcuna di aver ottenuto il perdono, eppure *descendit hic justificatus ab illo.*

Confermasi lo stesso dalla maniera tenuta dal Redentore nella sua predicazione. Poichè la fede che esigea, d' ordinario non riguardava, che la verità della sua divina Missione, e' che egli era il vero promesso Messia. E alla Maddalena rivelò bensì, che le erano rimessi i peccati; ma in virtù della fede, con cui credette esser egli il Salvatore. Dunque la fede richiesta per la giustificazione, non è la persuasione certa che la divina misericordia abbia rimessi i peccati.

A tutto questo si aggiunga che una tal fede, o credenza è per ogni verso spropositata: tanto è lontano, che giustifichi lo sciocco, che si sforzasse di concepirla. Imperciocchè a chi s' aspetta il perdonare i peccati? Senza dubbio a Dio solo. Ma se Dio non mi dice in particolare, che me gli abbia rimessi, come posso tener per certa la remissione? Ora Iddio, a riserva di qualche caso straordinario, non ha rivelato, nè rivela in particolare la concession di tal grazia. Dunque non può alcun particolare tener per certo di averla ottenuta.

Tutte poi le finora esposte verità furono definite dalla Chiesa universale nel Sacro Concilio di Trento nella 6. sessione con tre distinti canoni cioè 12., 13., e 14. *Si quis dixerit*, così nel primo, *fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur; anathema sit.* Nel secondo: *Si quis dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hesitatione propriae infirmitatis, et indispositionis peccata sibi esse remissa; anathema sit.* E nel terzo: *Si quis dixerit hominem a peccatis absolvi, ac justificari ex eo, quod se absolvi, ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici; anathema sit.* E adunque dogma di fede ricercarsi come disposizione per essere giustificato la fede, con cui si creda quanto ha Iddio rivelato, nè intendersi con tal nome o la cognizione speculativa de' Misterj, ma l' assenso a' medesimi, o la fiducia, o la persuasione, con cui si tenga per certo esserci stati rimessi i peccati pei meriti del Redentore.

Non deve però crederci, che basti la sola fede presa nel senso cattolico per essere giustificati, ma nella stessa maniera devono concorrere altri atti, vale a dire per modo di vere disposizioni preparanti l' anima peccatrice a riacquistare la grazia. Di fatto

non può dubitarsi, che oltre la fede, che è la base, e il principio della salute, tutti quegli atti ancora debban concorrere, pei quali l'anima come per tanti gradi avvicinandosi a Dio si diparte dalla colpa, mentre in questo consiste il moto del libero arbitrio prevenuto dalla grazia, che abbiamo già dimostrato essere necessario per giugnere a un tanto fine; qualora questi pure ricerchinsi dalle divine Scritture; non avendo altro mezzo per sapere qual sia la volontà del Sovrano Signore, anche in questo punto di tanta conseguenza eccedente tutta la cognizione, e le forze della natura, e che da lui solo dipende. Cosa pertanto dicono esse in tal proposito? Oltre la fede nel senso già esposto ricercano il timore, mentre a lui attribuiscon la forza di escludere il peccato *Timor Domini*, dicesi nell'Ecclesiastico c. 1. v. 27. *expellit peccatum*. Ricercano la Speranza. Poichè il Redentore per rimettere al paralitico le sue colpe lo eccitò a confidare. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*. Così in S. Matteo c. 9. v. 2. Vogliono la detestazion della colpa, ed altre opere di penitenza col proposito di ricevere il Sacramento, come si ha da S. Pietro negli Atti c. 2. v. 38. *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Vogliono la risoluta volontà di osservare tutta la legge *Euntes docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quæcumque mandavi vobis*, come si legge in S. Matteo c. 28. v. 20. Finalmente esigono la Carità, che animi tutti questi atti, e renda l'anima disposta a riunirsi con Dio; *Nos scimus*, S. Giovanni Epistola 1. c. 3. v. 14. *quoniam translati sumus de morte ad vitam; quoniam diligimus fratres; qui non diligit, manet in morte*. E S. Paolo ai Galati c. 5. v. 6. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*. Ora se a tutti gli atti enumerati attribuiscono la forza di dispor l'anima alla giustificazione, è adunque falso, che alla sola fede competa una tale prerogativa.

Conferma tutto ciò S. Giacopo Apostolo nella sua Lettera c. 2. Tratta egli di proposito un tal punto con sì grande chiarezza, che Lutero non sapendo cosa rispondere si apprese al disperato partito di negare alla medesima il carattere di canonica, quasi ch'è dipendesse dal privato capriccio de' particolari, e non dalla definizione della Chiesa l'essere, o non essere un libro del numero de' Canonici. Ecco pertanto come si esprime, v. 14. *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* e nel v. 24. dopo avere recato l'esempio di Abramo, il quale fu giustificato non soltanto perchè credè, ma perchè alla fede congiunse la volontà di eseguire il divino comando di sacrificare il suo Isacco; *Videtis*, soggiunge, *quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum*. E finalmente nel v. 26. conchiude, che si-

cut corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est. Dalle divine Scritture adunque abbiamo, che per essere giustificati non basta il credere, ma devono ancora concorrere gli atti delle altre virtù, che abbiamo enumerate.

Quindi il Concilio di Trento *sess. 6. cap. 6.* unendole tutte descrive, come debba il peccatore diportarsi per essere rimesso in grazia, così dicendo: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt; atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu; ecco quanto deve credere; e poi soggiunge: Et dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutuntur, ecco un altro atto, cioè il timor salutare, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore; ecco la Speranza, e la fiducia, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt* ecco l'amore, che principia ad accendersi; *ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod, et detestationem, hoc est per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet, che sono gli atti penitenziali. Denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata; che è il proposito di osservare tutta la legge. Ed acciò non si credesse essere tali atti soltanto utili, e non necessari nel Canone 9. definì: Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi, anathema sit.* Resta adunque invincibilmente concluso essere necessaria non solo la fede per disporsi alla giustificazione, ma dover concorrere ancora gli atti delle altre virtù, come veri requisiti influenti a preparare l'anima pel conseguimento di un tanto dono.

Contra le verità finora esposte, e propugnate hanno i nuovi pretesi Riformatori opposti altrettanti articoli veramente degni di Autori, che abbandonata la regola della fede, si sono invaniti ne' loro pensieri, e seguendo la loro fantasia hanno o sognati nuovi spropositi, o riprodotti quelli degli Eretici antichi.

Avevano, come riferisce S. Agostino *lib. de Utilitat. credendi*, i Manichei avanzato, che non vi era necessità alcuna di credere Misterj astrusi, ma solo doversi prestare l'assenso a quanto dimostravasi con la ragion naturale.

Simon Mago al dire dello stesso S. Dottore, *lib. de Fid., et Oper.*, contro del quale scrissero S. Pietro, e S. Giacomo le sue lettere si gettò nell'errore opposto, dicendo che per essere giu-

stificato bastava la sola fede. E da questo Apostolo di Satanasso hanno prese le sue Dottrine Lutero, e Calvino circa un tal punto, pretendendo, chè per conseguire la giustificazione basti la fede, con cui da ognuno in particolare si creda con certezza, che Iddio gli abbia rimessi i suoi peccati pei meriti di Gesù Cristo, e quasi questi fossero una veste, e una tal fede fosse una mano, con cui se la indossa, comparisce subito giusto dinanzi a Dio, il quale riguardando la veste fa mostra di non vedere più i peccati, i quali per altro secondo loro realmente restano nell'anima, e la contaminano. Con questa differenza tra essi, che Lutero vuole, che una tal fede sia la fiducia, che ognuno deve avere, che gli siano per Cristo rimessi, cioè non più ascritti a reato i peccati commessi; e Calvino intende per nome di fede la persuasione dell'intelletto, con cui tiene per certo, che la divina bontà glieli abbia nel modo medesimo perdonati, cioè non glieli ascriva più a reato. Che belle Dottrine! Gesù Cristo per cancellare i peccati del mondo tanto patì, e morì su la Croce; e l'uomo reo con un atto, che nulla gli costa, si chiuderà l'Inferno, e si aprirà il Paradiso? Credo ancor io, che si troveranno seguaci in copia; poichè e quale strada più facile per salvarsi può idearsi di questa? Ma con quali argomenti provano costoro un ritrovato a tutta l'antichità Cattolica inaudito?

Eccone alcuni. Quella sola fede, dicono, ricercasi per esser giustificato, alla quale Iddio ha annesso la remission de' peccati. Ora alla sola fiducia, o persuasion certa delle divine promesse ha annesso una tal grazia, e favore; imperciocchè quando guarì il paralitico, e gli perdonò, non ricercò da lui se non la fiducia; *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*. Alla Emoroissa parimente solo la fiducia richiese *Confide filia, fides tua te salvam fecit*. E S. Paolo scrivendo agli Ebrei c. 10. v. 19. dice, che con la sola fiducia nei meriti di Cristo dobbiamo avvicinarci a Dio: *Habentes itaque, fratres, fiduciam ... in Sanguine Christi ... Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei*. Dunque la fiducia è quella fede che ci giustifica.

Se da citati testi ne inferissero con la Cattolica Chiesa; dunque la fiducia deve accompagnare la fede, perchè sia disposizione sincera alla giustificazione; sarebbe giusta la conseguenza; perchè appunto senza la Speranza di ottenere il perdono, a nulla servirebbe il credere, che Iddio possa, e voglia rimetterci nella sua grazia. Ma il pretendere, che la sola fiducia sia la cagione della giustificazione, perchè sola si esprime ne' testi addotti, è un argomentar al rovescio, ed un conchiudere da una verità uno sproposito. Per vederlo consideriamo le circostanze de' fatti prodotti, e si vedrà, che la fiducia richiesta era effetto della fede, con cui credevano la Divinità del Redentore.

Quanto al paralitico dice l' Evangelista , che avendoglielo presentato, egli conobbe la loro fede: *Videns Jesus fidem illorum*, disse al paralitico *Confide etc.* Ora qual fede vide il Salvatore in coloro? la fiducia forse, con cui speravano, che gli avesse a rimettere i peccati? No certamente, perchè glielo presentarono, acciò lo risanasse nel corpo. La fiducia di ottenergli la sanità corporale? Sì; ma se non avessero creduto, che egli era il vero Salvatore e Dio Onnipotente, avrebbero mai a lui fatto un tal ricorso? No senza dubbio; dunque credevano che egli fosse quel che era, e da questa fede nasceva la fiducia di ottenere la guarigione. Supposta adunque la fede della sua Divinità, lo eccitò alla Speranza viva, e con ciò ottenne anche la remission de' peccati. Il testo adunque o nulla prova, o prova contra gli Avversarj.

Lo stesso deve dirsi della Donna. S' accosta ella per di dietro, e tocca il lembo della veste del Redentore, dicendo tra sè se mai arrivassi a toccarlo, sicnramente resterò sana. Ma sarebbe mai nata in essa una tal confidenza, se non avesse creduto, che egli aveva un potere divino? E Gesù a lei rivolto le disse: *Confide, fides tua te salvam fecit*; e fu lo stesso, che dirle: Hai creduto, che io sia Messia, confida, che in vigor di tal fede ti fo la grazia, che brami. Unì adunque alla fede anche la speranza. Dunque non fu la sola fiducia la cagione della salute di lei.

Il testo poi di S. Paolo direttamente conquide gli Avversarj: tanto è lontano, che li favorisca. Cosa in fatti tratta in quel capo l' Apostolo? Basta leggerlo per vedere, che nella prima parte vuol dimostrare agli Ebrei l' eccellenza del Sacerdozio di Cristo sopra quello di Aronne. Indi passa ad avvertire i fedeli, che se vogliono partecipare de' frutti della redenzione, devono avere bensì una ferma confidenza di entrar nella gloria pei meriti di Gesù Cristo: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu Sanctorum, in sanguine Christi*, ma fa d' uopo, che vi uniscano e fede, *accedamus cum vero corde in plenitudine fidei*, la quale non può consistere se non nel credere quanto vi è stato rivelato; e speranza, *teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem, fidelis enim est, qui repromisit*; e finalmente la carità congiunta con le buone opere, *et consideremus invicem in provocationem charitatis, et bonorum operum*. Ecco il testo intiero. Se adunque l' Apostolo unisce tutto insieme per partecipare del frutto della Redenzione, con qual fondamento vogliono essi intenderlo della sola fiducia? Dunque perversa è la loro interpretazione, e direttamente opposta alla dottrina del gran Dottor delle genti.

S. Giovanni c. 3. v. 15., insorgono altri, dice, che *qui credit in Filium, non perit, sed habet vitam æternam*; dunque la sola fede è quella, che giustifica. E S. Paolo ai Romani c. 4. v. 20., parlando della fede; con cui fu Abramo giustificato, attesta, che

in reprimissione Dei non hæsitationem diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo; plenissime sciens; quia, quæcumque promissit (Deus), potens est facere. Ideo et reputatum est illi ad iustitiam. La fede adunque sola delle divine promesse è la cagione della giustificazione.

Ma nemmeno queste autorità fanno punto al proposito del loro intento. Dice l' Evangelista; *Qui credit in Filium.* Ora queste parole significano forse la fede, con cui crede alcuno di certo che gli siano rimessi i peccati? Egli parla della fede dell' Incarnazione la quale è il principio senza dubbio della salute. E così appunto si esprime nella 1. sua c. 5. v. 1. *Omnis, qui credit, quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est.* Ma ciò, che prova? esclude forse gli altri atti, che insieme con la fede abbiamo veduto dovere necessariamente concorrere? Restringe forse una tal fede alle sole divine promesse? Solo un volontario cieco, e privo di senno può dare alle predette espressioni un tale significato. Vuole adunque l' Evangelista, che si creda la Divinità del Salvatore, senza la qual fede non vi è salute; ma avendo detto nella sua 1. c. 3. v. 14. che *qui non diligit, manet in morte* ha chiaramente indicato, che una tal fede deve aver congiunta la carità, per essere giustificante.

Lo stesso deve dirsi del passo di S. Paolo, cioè, che la confidenza di Abramo, che avesse a nascergli un figlio, essendo ed egli, e Sara naturalmente fuori dell' età di procurare figliuoli, nasceva dalla fede, con cui credeva che Iddio poteva, e voleva dargli un figlio, non ostante l' impedimento della natura. Dunque fu fede non delle divine promesse, ma della onnipotenza, e veracità di Dio, dalla quale nasceva la ferma speranza della esecuzione delle promesse; ed egli dovea tenerla per certa, perchè distintamente, e in particolare eragli stato da Dio promesso un figlio, e determinato anche il tempo. Ma dove abbiamo special promessa, che ad ogni uno, che creda con certezza essergli rimessi i peccati, gli siano realmente rimessi? Dunque è una presunzione, non vera fede di chi s' induce a così credere. Di più. Per qual motivo fu ad Abramo ascritta a merito la sua fede? Perchè stette fermo nel credere la sua posterità promessa ad onta del divino comando, che gl' imponeva l' immolazione d' Isacco, e che era già in procinto di eseguire con eroica obbedienza. Dunque alla fede congiunse la osservanza del precetto. Dunque perchè la fede giustifichi, deve essere congiunta l' osservanza della divina legge, e l' animo risoluto di osservarla, e però il testo prova contra gli avversarij.

Replicano nondimeno, nelle Scritture apertamente alla sola fede si ascrive la virtù di giustificare; *Iustus, dice l' Apostolo ai Romani, c. 1. v. 17. ex fide vivit, e, c. 3. v. 28. Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis;* e nel capo 5. v.

1. justificati ergo ex fide; E ai Galati, c. 3. v. 8. *Ex fide justificat Gentes Deus*. E in S. Luca c. 8. v. 50. disse il Redentore all' Archisinagogo, a cui era morta una figlia, *Crede tantum, et salva erit*. Secondo adunque le Scritture per essere giustificato, non altro ricercasi, che la fede.

Nè meno queste autorità, ed altre, che potessero produrre, provano nulla contra la Cattolica verità. Sì, il Giusto vive per la fede, perchè questa è il fondamento della salute, e senza di essa non può piacere a Dio. Vive per la fede, perchè vedendo il bisogno, che ha del divino soccorso, e eredendo, che Gesù Cristo lo ha meritato, spera di conseguirlo, e ricorre alla divina Bontà per ottenerlo, onde possa conservarsi fedele. Vive per la fede, gma per quella, che è informata dalla Carità, che la fa divenire viva, ed operante, senza cui a nulla serve la stessa fede. Ma questo è tutto opposto al loro errore, e conferma il nostro Dogma. Leggasi il versetto precedente, è il susseguente, e si vedrà essere la nostra interpretazione conforme affatto alla mente dell' Apostolo. Poichè nel primo parla del Vangelo in generale, la cui credenza è indispensabile per la salute, e questo comprende tanto il teorico, che il morale della Religione Cristiana. E nell'altro rende la ragione, per cui scarica Iddio i suoi castighi sopra coloro, i quali non fanno corrispondere alla fede le opere.

L' uomo, non v' ha dubbio, viene giustificato per mezzo della fede senza le opere, ma in qual senso? Eccolo espresso dal Tridentino sess. 6. cap. 8. *Ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis*. Sì perchè, come avea detto S. Agostino, *Lib. de Prædest. Sanctorum c. 7., ipsa prima datur, ex qua impetrentur cætera, quæ proprie opera nuncupantur, in quibus juste vivitur*; Sì finalmente perchè, come scrisse, epistola 154., o 194. ad Sixtum, *Iuxta fides, unde incipiunt bona, quæcumque sunt, merita, gratuitum donum Dei est — Et quia opera sunt ex fide, non ex operibus fides; ac per hoc ab illo sunt nobis opera justitiæ, a quo est fides, de qua dictum est; Justus ex fide vivit*, come si esprime nel libro de Grat., et Lib. Arb. c. 7. E nel modo stesso devono intendersi gli altri due testi prodotti.

Quanto poi all' ultimo è affatto fuor di proposito, poichè il detto di Cristo non riguardava la giustificazione, ma il risorgimento della defunta; onde per ottenerlo bastava che il Padre credesse, che egli avea un tal potere, e questa è una fede che anche nel peccatore può ritrovarsi. Bisogna dimostrare che le Scritture non altro ricerchino per la giustificazione, se non la pura fede nelle divine promesse, e che queste promesse sieno fatte ad ognuno in particolare, e allora proveranno il suo intento. Ma ciò è tanto

impossibile , quanto lo è il dimostrare falso un dogma di fede , e per conseguenza tutte le loro macchine rimangono atterrate , e distrutte.

CAPITOLO V.

Si mettono in giusto lume le altre disposizioni , che devono precedere la Giustificazione.

Abbiamo nel precedente capo dimostrato contra i pretesi Riformatori essere necessarie varie disposizioni , affinchè secondo l'ordinario corso della Provvidenza il peccator si giustifichi , e dopo averle indicate , abbiamo fatto vedere quale essere debba la fede , che qual prima disposizione insegna la Chiesa richiedersi per un tal uopo. Ragione per tanto vuole , che esponiamo anche le altre , acciò possa formarsi una compiuta idea di tali preparativi.

Dopo adunque avere il peccatore prestato il suo assenso alle verità rivelate propostegli dalla Chiesa , deve entrare in sè stesso , riflettendo di essere di quel Dio nemico , che crede Giudice giusto punitor delle colpe , e premiatore del merito di ciascheduno ; per natural conseguenza deve in esso lui risvegliarsi il timore , che se non detesta sinceramente il suo peccato , non altro può aspettarsi , che l'incorrere il meritato castigo , e cadere vittima sciagurata di quella spada , che sguaiata rimira pendente sopra il suo capo. Ora che un tal timore , non già concepito per un motivo meramente umano , vale a dire , che se non vi fosse la pena , si seguirebbe a peccare , e chiamasi timore *servilmente servile* ; ma per motivo sovranaturale , cioè che si tema , e si fugga sinceramente la colpa perchè offesa del Sommo Giudice , che la punisce con eterno supplizio , e timore *semplicemente servile* denominasi nelle scuole , perchè proprio de' servi , che non operano , d'ordinario per puro amor del Padrone. Ora, dissi , che un tale timore sia lodevole , e salutare , con somma facilità si dimostra. Imperciocchè e come mai potrebbe dirsi perverso un timore , a concepire il quale Iddio stesso ci esorta per disporsi a ricevere le sue misericordie ? Per indurre il popolo d' Israele alla osservanza de' suoi precetti , fa loro predire , e minacciar per Mosè devastazioni , e castighi , come leggesi nel Deuteronomio c. 29. , e 30. Per far ravvedere David reo di adulterio , e di omicidio , gli fa intimare calamità , e flagelli pel Profeta Natan , come sta scritto nel 2. de' Re c. 12. Per far entrare nella strada della penitenza i Sadducei , e i Farisei , che concorrevano al Precursore per essere battezzati , principia dall' intimar loro gl' imminenti castighi , come riferisce S. Luca c. 3. v. 7. e seg. E Gesù Cristo medesimo giusta lo stesso Evangelista c. 12. , v. 4. e 5. instruendo i suoi discepoli , *Ne terremini* , disse *ab his , qui occidunt cor-*

pus, et post hæc non habent amplius quid faciant; ostendam autem vobis, quem timeatis; timete eum, qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam; ita dico vobis; hunc timete. Cum ergo Dominus, conchiude S. Agostino serm. 161., o 18. de Verb. Apost. c. 8. timorem incusserit, et vehementer incusserit, et repetendo verbum comminationem gminaverit; dicturus sum ego; male times? Ista non dicam. Plane times; nihil melius times; nihil est, quod magis timere debeas.

Conferma tale argomento l'autorità infallibile del Tridentino sess. 6. can. 8. *Si quis dixerit gehenna metum, per quam ad Misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere, anathema sit.* E tanto è lontano dal giudicarlo perverso, che anzi lo riconosce per un effetto della grazia, e dello Spirito S., come dichiara nella sess. 14. c. 4. dicendo, che *si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ... esse donum Dei, et Spiritum S. impulsus non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.*

Da tutto ciò apparisce quanto grossolano sia stato l'errore di Lutero, il quale ebbe la sciocca temerità di asserire, che il timore, con cui si teme la divina Giustizia, sia peccato, e renda il peccatore, che teme, più scellerato, ed ipocrita; e credeva di provarlo in tal forma. Un ladro, che lascia di rubare, perchè teme di essere veduto dal Giudice, che può punirlo, non per questo è immune dal reato del furto. Dunque anche il peccatore, che si muove a detestare la colpa, perchè sa esser nota a Dio Giudice, che la castiga, resterà sempre dalla medesima contaminato. E di fatto come mai può essere santo un timore, che ha per principio l'amore della creatura, cioè di sè stesso; mentre perchè teme? Se non perchè vuol fuggire il male contrario alla propria felicità. E tanto è ciò vero, che la Carità esclude il timore secondo il detto di S. Giovanni nella sua 1. cap. 4. v. 18. *Perfecta charitas foras mittit timorem.* E poi non vede ognuno, che ciò, che è disordinato non può essere virtuoso? Ora il detestare la colpa per timor della pena, è un ordinare un maggior bene ad un minore; il che importa disordine, e per conseguenza perversità, e malizia nell'atto stesso; e però il timor della pena deve dirsi peccaminoso, e in vece di disporre l'anima alla giustizia, la rende per l'opposto più degna. Così Lutero.

Par incredibile, che uno, che si piccava di essere il rischiatore delle tenebre, in cui vedeva sepolta la Chiesa, potesse con argomenti simili persuadersi esser verità uno sproposito sì manifesto. Ed in vero basta un leggero riflesso per vedere, che nulla conchiude. E quanto al primo. Chi può dubitare che il Ladro mentovato non sia reo del furto? egli non lo detesta per timor

della pena, ma lo ama, e lo vuole, e solo si astiene dall' eseguirlo con l' opera; quindi sussistendo nell' anima il pravo affetto, sussiste ancora l' iniquità; e questo appunto è quel timore, che tutti i Cattolici detestano come cattivo. Ma del temente nel caso, di cui parliamo, non è così. Il peccatore, che dalla fede disposto crede un Giudice tremendo, che castiga non solo le opere, ma i pensieri ancora perversi dalla volontà liberamente approvati, teme la pena, ma abborrisce la colpa, e la detesta, nè vuole in verun conto commetterla. E adunque manifesta la disparità tra il timore vituperoso del ladro, e quello salutare del peccatore, che con esso si eccita alla conversione. Conferma la risposta S. Agostino nel luogo sopracitato in questi termini: *Timor enim iste, quo gehennam times, et ideo mala non facis, continet te; et sic volentem peccare animum interiore non sinit. Est enim quidam custos timor, quasi pedagogus legis; littera est minans, nondum gratia juvans. Custodiat tamen te timor iste, dum non facis timendo, et veniat charitas, intrat in cor tuum, et quantum illa intrat, tantum timor exit. Timor enim id agebat ne faceres; charitas id agit, ut nolis facere, etiamsi impune possis admittere.*

Con lo stesso principio risolvesi anche la seconda difficoltà. Il timore, che non lascia commettere la colpa per motivo della pena, sicchè questa non esistente si commetterebbe il delitto, non v' ha dubbio, che non abbia per fine la creatura, e in essa si fermi come in suo termine. Ma il timore, che esclude la volontà di peccare, e dispone, ed eccita alla riconciliazione con Dio, chi non vede, che il suo fine non è la fuga della pena, ma la sua giustificazione, e quella da lui riguardasi soltanto come mezzo per conseguirla? e in ciò non solo non vi è disordine, ma anzi ordine di progresso dal meno perfetto al più perfetto. Ascoltiamo qui pure S. Agostino enarrat. in *Psal. 149. n. 14. Nisi timore, dice, incipiat homo Deum colere, non perveniet ad amorem. Initium Sapientiae timor Domini. Incipit ergo a vinculis ferreis, finitur ad torquem aureum... Non tibi imposeret torquem aureum, nisi primo in compedibus ferreis te alligasset; Cœpisti a timore, consumiaris ad sapientiam.* E adunque il timore, che fa lasciare sinceramente il peccato secondo il Santo, una disposizione alla carità, e per conseguenza santo, e lodevole, e non ha per fine la creatura, ma la medesima carità, a cui prepara l'ingresso nell'anima del penitente.

Dal che si vede quanto male a proposito si porti fuori il detto di S. Giovanni. Imperciocchè non vuole già dire l' Evangelista, che il timore sia contrario alla carità, e che però accendendosi questa, lo discacci dal cuore; ma vuole indicare, che la carità quando è giunta alla sua perfezione, non lascia, che l'operante da lui animato si astenga dalla colpa per timore della pena, ma per puro riguardo del Sommo Bene, per tal maniera, che ancora che non

fosse cōminata alcuna pena a chi pecca, nondimeno si asterrebbe dal peccato per non offendere l'oggetto amato; e per questo non disse, che *charitas foras mittit timorem*, ma *perfecta charitas foras mittit timorem*; onde si vede non essere il timore contrario alla carità, ma solo non combinarsi con la sua perfezione, in quella guisa che il calor tenue viene escluso da un calore perfetto.

Inetta finalmente è l'ultima opposizione. Imperciocchè non è disordine l'ordinare un bene maggiore ad un minore, qualora una tale ordinazione non ha per fine ultimo il bene minore, ma il tutto tende al conseguimento di quel bene maggiore, che riguardasi come ultimo fine. L'Incarnazione è un bene incomparabilmente maggiore della salvezza dell'uomo; eppure le Scritture c'insegnano, che Iddio quella a questa ordinò; ma perchè questa fu il fine intermedio diretto alla manifestazione della Divina Bontà ultimo fine; quindi fu sapientissimo, e ottimo il Divino Consiglio. Così anche nel caso nostro: il lasciare la colpa è un bene maggiore del fuggire della pena, e però non è lecito il lasciar quella, solo per evitare questa, sicchè questa sia l'ultimo fine; ma quando si detesta la colpa per timore della pena, per riunirsi con Dio, allora la fuga della pena è un fine intermedio ordinato a Dio come ad ultimo fine, del quale quantunque il peccatore sia tuttora avverso, perchè non peranche supponesi riconciliato, a lui però principia a rivolgersi inefficacemente, e si dispone alla unione; scostandosi volontariamente dal termine opposto; in quella guisa, che un Pellegrino, il quale per un vano pretesto disgustatosi della sua Patria, se ne partì, se riflettendo alla ingiustizia del suo motivo, risolve di ritornarvi, e di fatto verso di lei prende le mosse, tutto ciò, che fa per questo oggetto, s'intende fatto pel ritorno, e quanto più si disimbarazza dagl'impeimenti, tanto maggiore premura dimostra per restituirsi, il che non solo non lo rende indegno di essere bene accolto, ma anzi lo rende se non meritevole, certamente meno immeritevoli di esservi ricevuto.

Al timore della Divina Giustizia abbiamo col Tridentino osservato doversi congiungere la speranza di ottenere il perdono pei meriti del Redentore. E per dir vero, come potrebbe mai riconciliarsi il peccatore con Dio, se non isperasse, che pei meriti di Gesù Cristo non avesse a concedere al suo pentimento il perdono? A questa speranza anzi si eccitano le Divine Scritture. *Habentes itaque, Fratres*, scrive S. Paolo agli Ebrei *cap. 10. v. 19. fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi... accedamus cum vero corde in plenitudine fidei*. E S. Giovanni nella sua 1. *cap. 2. v. 1. Hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*. Ora se il Divin

Padre ha stabilito il suo Figlio umanato, il solo mezzo per la giustificazione, *Non est in alio aliquo salus*, come disse S. Pietro negli Atti cap. 4. v. 12. *Nec enim aliud nomen est sub Caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*; come potrà il peccatore riunirsi a Dio, se confidato nei meriti di Gesù Cristo non ispera di ottenere perdono? Siccome adunque è necessaria la fede, il timore, così anche la speranza deve precedere come preparativo alla perfetta giustificazione, e questo è il motivo, per cui Gesù Cristo medesimo eccitava i peccatori ad una tale speranza.

Non negano i Settarij la necessità di una tale fiducia, ma per non dir nulla, che sia conforme alla dottrina della Cattolica Chiesa, talmente la magnificano, che la riguardano non come semplice di sposizione rimota, ma come la cagione, e la mano, che afferra la giustizia di Cristo, e l'applica all'anima del confidente, e ricuoprendolo lo fa comparire giusto dinanzi a Dio. Ma già di tale sproposito abbiamo nei precedenti capitoli dimostrata evidentemente la falsità; e però quello, che deve crederci, è, che la speranza del perdono pei meriti di Gesù Cristo è bensì una necessaria disposizione per ottenerlo, ma non la cagione immediata, che ci giustifichi.

Scosso il peccatore dal timore, e animato dalla speranza, quella grazia, che in lui produsse i predetti salutari movimenti verso il termine fortunato della sua giustificazione, gli fa del pari comprendere essere Iddio la fonte, d'onde procede un tanto bene; e però siccome ogni cagione ha in sè almeno tutta la perfezione dell'effetto, e producendolo dimostra, se sia libera, la sua bontà, per cui comparisce meritevole di essere amata; così in esso lui risveglia una scintilla di amore verso del medesimo e come sommamente buono in sè stesso, e infinitamente benefico, la quale fomentata andando sempre dilatandosi, ed infiammandosi giunge finalmente a quella perfezione, che consumando ogni macchia lo rende degno di essere abbracciato qual figlio prediletto del Divin Padre. Il che si espresse dal Tridentino quando disse sess. 6. c. 6., che il peccatore credente, temente, e sperante *illum*, cioè Dio, *tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipit* (1).

Combattono tra loro i Teologi per determinare di qual sorta debba essere l'amore predetto, perchè sia disposizione alla giu-

(1) S. Agostino nel lib. de Nat. et Grat. Cap. 70. con mirabile penetrazione insegna i gradi, ed il progredimento della Carità la quale giustifica il peccatore che si converte. *Charitas inchoata*, dice, *inchoata justitia est; Charitas propecta*, *propecta justitia est; Charitas magna*, *magna justitia est; Charitas perfecta*, *perfecta justitia est.*

stificazione, se debba cioè essere di amicizia, o basti di casta concupiscenza; ma non avendo la Chiesa definito cosa alcuna circa un tal punto, quantunque riputiamo più assai probabile la prima opinione, nulla determiniamo, bastandoci il dire, che debba senza dubbio essere un amore bensì imperfetto, ma però sovrannaturale, altrimenti a nulla servirebbe pel fine sovrannaturale, per cui richiedesi. Questa è la dottrina certa insegnata dalla Chiesa, e per noi basta.

Dall' amore, con cui il peccatore, che vuole convertirsi da vero, principia ad amare Dio, deve nascere la detestazione della colpa, come offesa dell'oggetto, che incomincia ad amare; non esseudo possibile, che la volontà voglia sinceramente riunirsi a Dio, senza detestare quello, che a lui dispiace, e severamente si vieta. Così appunto insegna il precitato S. Concilio: *Propterea moventur adversus peccata per odium aliquod, et detestationem, hoc est per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet*; con le quali parole viene ad indicare non essere già necessaria una detestazione perfetta, che cancelli la colpa, ma una sincera detestazione del male fatto per qualche sovrannaturale motivo. Prova poi la sua asserzione nella sess. 14. cap. 4. parlando della contrizione necessaria per la giustificazione da ottenersi col mezzo del Sacramento della Penitenza, ove dopo aver detto, che questa importa non solo *cessationem a peccato, et vitæ novæ propositum, et inchoationem; sed veteris etiam odium continere*, produce i testi delle Divine Scritture, in cui manifestamente ciò si asserisce. Di fatto, che voglion dire quelle parole del Salmo 50. v. 4. *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci*, e quelle del Salmo 6. v. 6. *Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum*, e quelle di Ezechia in Isaia cap. 38. v. 15. *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ*, ed altre simili, se non un sincero odio, e detestazione de' peccati commessi?

Siccome però anche nella redintegrazione dell' amicizia tra gli uomini, non basta che l'offensore risenta, e dimostri dispiacere della ingiuria recata, ma deve in oltre dimostrare un'animo risoluto di non più commettere per l'avvenire, e di osservare tutto ciò, che s' aspetta ad un vero fedele amico: così, e molto più per riconciliarsi con Dio è necessario, che il peccatore oltre i finora spiegati atti, concepisca del pari il risoluto proposito di ricevere o il battesimo, se infedele, o il Sacramento della Penitenza, se sia dopo il battesimo caduto in qualche colpa mortale, di incominciare una nuova vita veramente cristiana con l'osservanza intera de' Divini comandamenti. Tanto c' insegna il Tridentino citato: *Denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare Divina mandata. Il che deve inten-*

dersi anche della Penitenza rispetto al peccatore battezzato , dicendo lo stesso Concilio nella *sess. 14. cap. 4.* che quantunque la contrizione perfetta giustifichi anche senza ricevere attualmente il Sacramento , non giustifica però mai senza il voto , o proposito di riceverlo : *Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine Sacramenti voto , quod in illa includitur , non esse abscribendam.* Dottrina tutta fondata nelle Divine Scritture. Imperciocchè interrogato S. Pietro dai compunti dalla sua predica , come si narra negli Atti *cap. 2. v. 48.* cosa doveano fare per assicurare la loro eterna salute , rispose : *Pœnitentiam agite , et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi , in remissionem peccatorum vestrorum , et accipietis donum Spiritus Sancti.* Ecco adunque la necessità del proposito di ricevere il battesimo. Dal chè raccogliasi la necessità del proposito di ricevere la penitenza rispetto al peccatore battezzato; mentre rispetto a lui è la Penitenza di quella stessa necessità, che importa il battesimo rispetto all' infedele, come dimostrerassi più diffusamente a suo luogo.

Quanto poi al proponimento di cangiare vita, e di osservare esattamente tutta la legge , lo abbiamo espresso in Ezechiele *cap. 18. v. 21.* in quelle parole: *Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, et custodierit omnia præcepta mea, et fecerit judicium, et justitiam, vita vivet, et non morietur.* E questo fu l' ordine , che lasciò Cristo agli Apostoli di osservare per convertire il mondo: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos....docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.*

Alla preparazione finora descritta insegna il Concilio medesimo *sess. 6. cap. 7.* che succede la giustificazione. *Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur* , nel modo di sopra spiegato; non già però come cosa , che sia dovuta al peccatore, che si è disposto, o che egli siasi meritata , ma per un puro, e affatto gratuito beneficio della Divina Misericordia, e Bontà, che aggiungendo favori a favori dopo le grazie attuali disponenti, corona il tutto con la infusione della grazia abituale. *Quia nihil eorum soggiunge il Concilio, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin, ut Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* Dal che deve ognuno comprendere con quanta ragione abbia esortato S. Pietro i fedeli ad operare con timore , e tremore la propria eterna salute , non avendo in sè nulla , che possa assicurargliela , e tutto dipendere dalla sola gratuita Divina Liberalità, di cui con tutta facilità può bensì l' uomo rendersi indegno, ma non mai giungere, come vedremo , a meritarsela.

CAPITOLO VI.

A chi assistito dalla grazia rettamente si dispone, viene dalla Divina Beneficenza concessa la giustificazione, non però a tutti nel grado stesso, e questa sempre può crescere. Ma niuno può credere con fede Divina, e tenere per certo o di averla conseguita, o di non potere più perderla.

Dopo di avere considerata la giustificazione nella sua essenza, e per rapporto alle necessarie disposizioni, resta, che parliamo anche delle sue proprietà secondo gli insegnamenti della Cattolica Chiesa. Queste sono tre, l'ineguaglianza, l'incertezza, e il pericolo di perderla con nuovi peccati, le quali nascono dalla idea, che abbiamo formata della medesima.

E per parlare della prima, cioè, che la grazia, nella cui infusione la giustificazione consiste, non sia eguale in tutti i giustificati, lo abbiamo in primo luogo dalle Divine Scritture, le quali apertamente asserendo potere la grazia infusa ricevere sempre incremento maggiore, dimostrano del pari una tale ineguaglianza. Nei proverbj *cap. 4. v. 18.* si paragona la giustizia alla luce del giorno, la quale a poco a poco va sempre crescendo, finchè sen giunge al perfetto meriggio: *justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem.* L'Apostolo scrivendo agli Efesi *cap. 4. v. 7.* *Unicuique nostrum*, dice, *data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; e in quella ai Filippesi *cap. 1. v. 9.* gli esorta a sempre crescere in carità. *Hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet.* E S. Giovanni nell'Apocalisse *cap. ult. v. 11.* riferisce avergli detto l'Angelo: *Qui justus est, justificetur adhuc, et sanctus, sanctificetur adhuc.* E in fatti bisogna dire, che sia così, perchè se al grado, in cui se ne passa l'anima da questa all'altra vita, corrisponde il grado di gloria, che le ha stabilito per premio, essendo questo diverso, come altrove si è dimostrato, anche diverso deve essere il grado del merito, e della grazia, in cui si fonda.

Lo stesso insegnano i Padri. Vaglia per tutti S. Agostino, il quale nel trattato 6. sopra il capo 1. di S. Giovanni, così si esprime, *Ipsi Sancti... boni pertinentes ad columbam... diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent, sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores.*

E però il Concilio di Trento nella sess. 6. can. 24. definì. *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo, et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, anathema sit.* Quindi è, che la Chiesa tutta

nella Domenica 13. *post Pentecost.* prega : *Da nobis Domine Fidei, Spei, et Charitas augmentum.*

La ragione la suggerisce l'Angelico 1. 2. q. 112. a. 4. Essendo la grazia una forma abituale inerente nell'anima, può considerarsi come un abito virtuoso. Ora questo può avere due accrescimenti, uno per parte dell'oggetto più o meno nobile, ed eccellente; l'altro per rapporto al soggetto, in quanto questo più o meno partecipa del medesimo. Così nel primo caso dicesi più eccellente la virtù della religione delle altre morali, perchè riguarda un oggetto più nobile; e nel secondo uno più dell'altro misericordioso, perchè più perfettamente e col cuore, e con l'opra esercita tal virtù. Ora parlando della grazia santificante, avendo essa in tutti lo stesso fine, ed oggetto, che è di unire l'anima a Dio, non può per questo capo ricevere accrescimento, ma in tutti i giusti è perfettamente la stessa. Ma bensì può crescere per parte del soggetto, in quanto *unus perfectius illustratur a lumine gratiæ, quam alius.* E la ragione di tale diversità non d'altronde può desumersi, che da Dio stesso, il quale siccome per rendere l'universo perfetto ha voluto, che vi fossero nelle parti che lo compongono, diversi gradi di perfezione; così acciò la sua Chiesa fosse in tutto bella, e perfetta, ha voluto in diversa misura distribuire le sue grazie; e confermasi con l'autorità dell'Apostolo, il quale dopo le citate parole, avendo enumerate varie specie di grazie, soggiunge; che, così opera Dio *ad consumationem Sanctorum in ædificationem corporis Christi*, vale a dire pel bene universale della sua Chiesa. Il che renderassi ancora più manifesto nel capo seguente, dove tratteremo del merito de' giusti.

Per bene intendere il senso della seconda parte del dogma Cattolico, conviene distinguere col Tridentino *sess. 6. cap. 9.* due sorte di certezza, una, che corrisponde alla Fede, l'altra, che appartiene alla Speranza. Devesi credere con certezza di Fede Divina non rimettersi, nè mai essersi rimessi i peccati, se non per un tratto onninamente gratuito della Divina Misericordia pei soli meriti del Redentore; ma non può, nè devesi tenere per certo, che a sè stesso sieno stati rimessi, sicchè colui, che ciò non crede, non conseguisca la giustificazione, quasichè in una tale fiducia essa consistesse. Parimente devesi tenere per certo, essere Iddio fedele nelle sue promesse, la efficacia onnipotente della sua grazia, de' meriti di Gesù Cristo, e de' Sacramenti, e per conseguenza debbasi sperare fermamente il perdono, e la gloria per parte di Dio. Ma niuno deve darsi a credere, che dalla sua parte, attesa la propria infermità, e indisposizione, infallibilmente abbia l'uno ottenuto, e stia sicuro di conseguire l'altra senza una speciale rivelazione.

❖ Ciò supposto per maggiore chiarezza dimostriamo il nostro as-

sunto, primieramente con le Divine Scritture. Dovendo il perdono delle colpe, e la giustificazione provenire da Dio, non può niuno assicurarsi di certo di averli ottenuti, se Iddio medesimo non lo manifesti. Ora tanto è lontano, che Iddio abbia di ciò dato un indizio certo, per cui alcuno in particolare possa con sicurezza promettersi di avere ricevuto un tal favore, che anzi dice tutto l'opposto, ed indica che per parte nostra dobbiamo sempre temere. Nei Proverbj capitolo 20. v. 9. *Quis potest dicere mundum est cor meum, et purus sum a peccato?* E nel cap. 21. v. 2. *Omnis via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Dominus.* Nell' Ecclesiastè cap. 9. v. 1. *Sunt justi, atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore, an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta.* Chi più di S. Paolo avrebbe potuto assicurarsi di essere giustificato? Una conversione sì prodigiosa, rapimenti fino al terzo cielo, miracoli, ec. Eppure cosa dice di sè stesso? Nella 1. ai Corinti cap. 4. v. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum;* e nella 2. c. 10. v. 18. ne dà la ragione: *Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* E scrivendo a quei di Filippi cap. 2. v. 12. *Cum metu, et tremore vestram salutem operamini.* Non può adunque niuno assicurarsi con tutta certezza di avere conseguito il perdono, e la giustificazione.

I Padri parimente d' accordo la intendono al modo stesso. S. Giangrisostomo *Hom. 23.* in 1. Corinti così si esprime. *Si Paulus hoc timuit, cum talis esset præceptor, et post prædicationem, et orbis terrarum susceptum patrocinium formidavit, quidnam nos dicemus?* S. Agostino *lib. de Perfect. justit. cap. 14.* *Quantalibet justitia sit præditus homo, cogitare debet, ne aliquid in illo, quod ipse non videt, inveniatur esse culpandum, cum Rex justus sederit in throno.* E S. Gregorio 1. p. *Pastoral. cap. 29.* dà di ciò la ragione; perchè dice: *mens humana sæpe sibi mentitur de seipsa, et fingit se amare, quod non amat.*

L' Angelico finalmente nella 1. 2. q. 112. art. 5. la discorre in questa forma. Che uno sappia di essere in istato di grazia, può succedere in due maniere. Primo per ispeciale rivelazione, e questo è un particolarissimo privilegio, che Iddio fa alcuna volta a qualche anima prediletta, affinchè in questa vita principii a gustare il gaudio della sicurezza, e con maggiore coraggio, e fortezza si accinga a grandiose imprese, e a soffrire le traversie di questa vita. Secondo in quanto da sè medesimo lo argomenta; ed in tal caso niuno può essere certo di essere giustificato. Imperciocchè siccome è impossibile, che uno sappia con certezza la conseguenza, se non sa con evidenza il principio, da cui deriva; così non avendo noi certezza del principio, da cui dipende la co-

guizione indubitata della esistenza della grazia nell'anima, non possiamo nemmeno con certezza indubitata sapere, se siamo, o no, giustificati. Ora il principio della giustificazione è Dio, che inabitava l'anima, illustrandola con la grazia, il quale essendo a noi per la sua infinita eccellenza ignoto, non possiamo, come dicesi in Giobbe *cap. 9.*, sapere di certo, nè quando venga, nè quando parta. *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* E per legittima conseguenza se ne deduce, che *homo non potest per certitudinem dijudicare; utrum ipse habeat gratiam.* Ma soltanto può averne qualche fondata speranza per via di probabili congetture, che sono tre, vale a dire quando l'anima risente un soave piacere nella meditazione delle cose divine, e nella pratica di quanto appartiene al Divino culto; quando in lei risvegliasi un sincero disprezzo di tutte le terrene cose; e finalmente quando entrando a scrutinare sè stessa, non ritrova dopo diligente ricerca cosa, che gravemente la contamini, di cui riconoscesi rea. In che però non lascia di essere un puro congetturare, nè esclude il salutare timore, che possa essere altrimenti.

Nè solo siamo incerti dello stato, in cui ci troviamo dinanzi a Dio; ma anche supposto che avessimo tutto il fondamento di sperare di avere la grazia, dobbiamo sempre temere di perderla ricevuta. cadendo di nuovo in qualche colpa mortale, che è la terza parte del dogma da noi proposto.

In fatti se consultiamo le Divine Scritture, incontriamo ad ogni passo oracoli, che ci annunziano il pericolo gravissimo; in cui ci troviamo d'incorrere in una tale disavventura. In Ezechiele *cap. 23. v. 18.* *Cum recesserit*, dice Dio, *justus a justitia sua, feceritque iniquitates, morietur in eis*; il che non verificandosi molte volte della morte o corporale, o eterna, deve intendersi della morte spirituale, che consiste nella privazione della grazia incorsa col peccato mortale di nuovo commesso. Scrive l'Apostolo agli Efesj già santificati col battesimo, e nel *cap. 5. v. 1.* e seg. gli avvisa a guardarsi dalle colpe, perchè chi le commette, eternamente si perde: *Estote imitatores Dei sicut filii charissimi. Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus... non habet hereditatem in regno Christi, et Dei.* E nella 1. ai Corinti *cap. 3. v. 17.* dopo aver loro detto, che erano divenuti tempio di Dio, ecco la giustificazione conseguita; soggiunge subito la minaccia del divino estermínio; se alcuno avesse la temerità di violare un tal tempio, vale a dire di consentire alla colpa: *Si quis autem Templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* E nel *cap. 10. v. 12.* *Qui se existimat*, dice, *stare, videat ne cadat.* Ma se conseguita una volta la giustificazione, non vi fosse più pericolo di perderla, a che proposito fare tali av-

vertimenti , e minacce ? Si sono fatte. Dunque il giustificato non deve mai assicurarsi con certezza , che non cadrà ; ma deve salutevolmente temere di sua debolezza , per cui può di nuovo contaminarsi.

Alle autorità aggiungonsi anche i fatti riferiti nelle stesse Sante Scritture. Gli Angeli furono giustificati, eppure caddero, e divennero Demonj. Adamo fu creato innocente , e giustificato , e nondimeno peccò, e trasse in perdizione seco tutta la sua posterità. Fu giustificato David , e cadde in adulterio , ed omicidio. S. Pietro fu dichiarato da Cristo mondo, e nondimeno lo negò e divenne spergiuro , e così tanti altri. Dunque la giustizia ricevuta non è inamissibile, ma finchè il giusto vive sopra la terra , può di nuovo perderla, e cadere in peccato.

I Padri pure in termini formali insegnano la medesima verità. S. Giangrisostomo in *cap. 8. epist. ad Rom. Si dum hic es , dice, depuleris a te spiritus gratiam, et non ea servata, abeas ex hac vita, periisti, quamquam resurrexeras*. S. Girolamo *lib. 2. cont. Jovinian. Si peccaverimus , et per peccati januam ingressus fuerit Diabolus, protinus Christus recedit*. E S. Agostino *lib. de correptione et gratia. cap. 6. Si jam regeneratus, et justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur ; certe, iste non potest dicere; non accipi; quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio*. Non può parlarsi più chiaro.

Dalle quali autorità ricavasi questo convincentissimo argomento. Se il giustificato non avesse più a temer di cadute, con la giustificazione riceverebbe anche il dono della attuale , e finale perseveranza , non vi sarebbe più bisogno di domandarla a Dio , nè vi sarebbe più fondamento di temere nel negozio della nostra eterna salute, la quale già sarebbe posta in sicuro. Ora la Scrittura, i Padri, e l'esperienza d'accordo ci avvertono il contrario. Dunque è una temeraria follia il persuadersi di certo , che non possa più perdersi la ricevuta giustizia.

I nuovi Riformatori a queste tre cattoliche verità hanno opposto tre solenni spropositi , che sono legittime conseguenze della stravolta idea, che si sono formata della giustificazione. Pretendendo essi, come si è di sopra veduto, consistere questa nella fidanza, con cui ognuno in particolare deve credere, e tener per certo di essere giustificato, e non già con la infusione di qualche gratuito dono, ma per la semplice imputazione della giustizia di Cristo; ed essendo una tale fidanza eguale in tutti, perchè se non è certissima, non giustifica; la giustificazione è in tutti eguale, ognuno è certo di averla conseguita , ed è sicuro di non più perderla. Ascoltiamo adunque gli argomenti, su cui fondano un così bello trovato. Tralascieremo però quelli , con cui s'immaginano di provare la prima loro asserzione , perchè già preoccupati nel luogo

sopra indicato , dove trattasi della ineguaglianza della gloria dei comprensori.

Per quello, che appartiene alla seconda , recano in campo una farragine di testi delle divine Scritture, ne quali credono di veder- vi espressa la loro ideata certezza , che deve avere il giustificato di sua giustizia. Il Redentore, dicono, in S. Giovanni c. 13. v. 25. dà a' suoi Discepoli il contrassegno certo per farsi conoscere suoi discepoli, cioè la mutua dilezione: *In hoc cognoscent omnes, quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*. Dunque se gli altri doveano riconoscerli per discepoli, molto più doveano riconoscere sè medesimi. Più chiaro nel capo 14. v. 17. Dopo aver loro promesso lo Spirito Santo, soggiunge, *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit*. Dunque promette loro una certa cognizione di esser in grazia. S. Paolo ai Romani c. 8. v. 16. attesta , che *ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*. E nella 2. ai Corinti c. 13. v. 5. prescrive loro *Vosmetipsos tentate, si estis in fide, ipsi vos probate; an non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Jesus in vobis est? Nisi forte reprobi estis*. Ma il testimonio dello Spirito Santo è infallibile; e se non si potesse certamente discernere se siamo in grazia, a che servirebbe la predetta esortazione? Dunque certamente dal giusto si sa di essere giustificato. Aggiungono altri testi; ma in sostanza sono una ripetizione del contenuto dei sopra allegati, e però spiegati questi, si spiegano anche gli altri.

Per rilevare con evidenza la falsità delle loro interpretazioni, esaminiamole distintamente. Sì; il contrassegno di essere discepolo del Maestro della carità, è la mutua dilezione, ma dilezione non di parole, proveniente da naturale motivo, ma fondata in Dio, vale a dire, che riguardi il prossimo, come cosa appartenente a Dio. Ora dimando agli avversarj, chi può assicurarsi con certezza che le dimostrazioni amorose usate verso del prossimo sieno frutti della grazia, e della carità, e non effetti dell' amor proprio, o di unanimo naturalmente bene inclinato? Nè gli altri, che vedono, nè lo stesso operante, ma solo per via di probabile congettura. Nè di più volle insinuare Gesù Cristo nel testo addotto.

L'altro testo può primieramente spiegarsi dello Spirito Santo, che discese sopra gli Apostoli per conferire loro la virtù di predicare il Vangelo, e di confermare la predicazione con ogni genere di miracoli. Ora la discesa fu visibile, la forza, e il vigore lo sperimentavano, mentre dove prima erano timidi, e se ne stavano nascosti, dopo andarono intrepidi a confessare la fede in faccia a' Potentati del Mondo; i miracoli erano a tutti noti, e per conseguenza erano certi, che in essi era quello Spirito, che avea loro promesso il divino Maestro, mentre egli solo poteva farli operare in quella forma. Ma in questo senso non fa al proposito degli

avversarij, mentre qui trattasi di giustificazione, non di grazie gratis date.

Può intendersi ancora della cognizione, che erano per avere nella Patria celeste, per cui avrebbero veduto con tutta chiarezza come Iddio abita ne' beati; poichè nel *vers. 20.* soggiunse il Redentore: *In illo die vos cognoscetis, quia ego sum in Patre, et vos in me, et ego in vobis*; il che letteralmente non può intendersi, se non dello stato della beatitudine, nel quale sarà svelato sì gran Misterio. Ma anche spiegato il testo in questo senso nulla prova a favor de' Settarij.

Supponiamo adunque, che parli Cristo della inabitazione dello Spirito Santo come Santificatore; ed in tal caso vuol dire, che gli Apostoli lo conosceranno per via della fede, che animata dalla carità li farà operare gli atti delle più eroiche virtù. Ma questa fede nella presente vita è oscura, niuno può con certezza sapere se operi per motivo di carità, o per altro fine naturale, ed uno, essendo il cuore dell' uomo imperscrutabile a sè medesimo, e per conseguenza una tal cognizione non esce dai limiti di pura congettura. Nè mai proveranno essere una cognizione infallibile, finchè non dimostrino, che le azioni esternamente buone, e gli affetti apparentemente santi, che fa, o risente l'anima, non possano provenire da qualche occulta passione predominante, che gli ecciti, e diriga realmente al proprio fine, e non a Dio; essendo pur troppo vero, che spesso *mentitur iniquitas sibi*. Dunque per nessun verso il testo addotto li favorisce.

L' altro dell' Apostolo parimente non fa all' intento; poichè non vuol dir altro, se non che la Chiesa ha ricevuto lo spirito di adozione, per cui i suoi figli rinaseono figli di Dio, e questo viene a lei, e a tutti confermato dalle promesse fatte da Cristo, e dallo Spirito Santo, che visibilmente discese a santificarla, e a confermarle; onde la testimonianza dello Spirito consiste nella fede, che ci ha infusa, con cui crediamo avere il vero fedele lo spirito di adozione; ma non già, che in particolare con evidenza dimostri a ciascuno lo stato di grazia, in cui fortunatamente ritrovisi; e se lo facesse, sarebbe una specialissima rivelazione, e in tal caso saremmo d'accordo. Ma qui non trattasi di questo caso, ma di ciò, che d' ordinario succede, e però restando ognuno in particolare, con tutta la credenza, che lo spirito di adozione è stato promesso alla Chiesa, incerto se lo abbia ricevuto, tutta la testimonianza rispetto a ciascheduno riducesi a probabili congetture. Il che indicasi dallo stesso Apostolo *v. 17.*, poichè dopo aver detto, che se siamo figli, saremo anche eredi; soggiunge, *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*. Ora chi è certo di patire con Cristo con quello spirito, che meriti di essere glorificato con la sempiter-

na corona? Dunque è ancora incerto, se abbia ricevuto lo spirito di figliuolo.

Alla soggiunta autorità del medesimo Apostolo con eguale facilità si risponde; cioè nulla conchiudere a favor loro. Supponiamo primieramente, che parli della santificazione: se volesse dire, che sono certi di averla conseguita, direbbe mai che siesaminassero, se realmente abbiano la fede giustificante? Ciò che è certo, non ha bisogno di esperimenti, e di esame. Se adunque gli esorta a cercar prove, e contrassegni, parla di una cosa, che ad essi non era nota con tal chiarezza, che non potessero dubitarne.

Il bello però si è, che tutt' altro ha inteso dire S. Paolo nelle citate parole, che quello, che vogliono gli Avversarij, e basta leggere il contesto per rimanere convinti. Principia egli il capo con le minacce contra i prevaricatori; e perchè le temessero, accenna l' autorità di Cristo, di cui era investito, come cosa, di cui i Corinti non potevano dubitare. Affine pertanto d' insinuar loro la maniera di prevenire il giudizio, che era per fare alla sua venuta, dice loro le sopraccitate parole nell' obbiezione. Che vogliono dire, esaminate bene voi stessi, e vedete, se state saldi nella fede, che vi ho annunziata, e nelle opere corrispondenti a tal fede? Non vedete, che avendola ricevuta siete divenuti sudditi di Cristo, e per conseguenza della Chiesa sua sposa? tutto ciò dovete sapere, quando non siate caduti in sentimenti sì reprobi, che non crediate più nulla. Onde da voi medesimi vedrete, se con ragione giudicherò de' disordini, qualora non vi rimediate. Ecco il senso naturale del testo, e per conseguenza tutto affatto alieno dalla pretesa degli Avversarij.

Nel Simbolo, replicano di nuovo, si dice pure, *Credo remissionem peccatorum*; dunque siamo tenuti a credere con fede divina, che ci siano rimessi i peccati.

Un argomento di tal fatta prova, che non intendono retta- mente nemmeno il simbolo. Imperciocchè l' articolo, che ci obbliga a credere la remissione de' peccati, non ha per oggetto la remissione del particolare soggetto, quasi che credendo senza esitanza, che gli siano rimessi, ne resti di fatto prosciolto e libero. Ma ha per oggetto l' autorità della Chiesa, cioè che a lei ha conferito Cristo la facoltà di assolvere ogni reo di qualsivoglia peccato, qualora sia retta- mente disposto, e che un tal penitente realmente viene assoluto, e purificato con la efficacia del Sacramento della penitenza. Ma siccome non v' ha alcuno, il quale possa esser certo di porre le necessarie disposizioni, così non può esser certo con fede divina, che non va mai soggetta ad errore, di avere conseguita la remissione. *De propitiato peccato*, dicesi nell' Ecclesiastico c. 5. v. 5. *noli esse sine metu.*

Se ella è così, ecco, soggiungono, aperta la strada alle inquietudini di coscienza, ai timori, alle angosce, poichè essendo sempre incerti, se siamo in grazia, non si potrà più accostarsi alla Eucaristia, nè si potrà più goder quella pace, che è frutto della giustizia, che santifica l'anima, e a Dio l'unisce.

Questo è un passare da un estremo spropositato ad un altro. La Chiesa Cattolica non fa questi salti, ma sta nel giusto mezzo, vero carattere della verità. Condannasi adunque da lei la sicurezza temeraria di crederci giustificati, perchè le Scritture, ed i Padri non ci danno tal sicurezza, e vogliono, che un salutevol timore ci renda solleciti nel prepararci ad ottenere la giustificazione, e sperando di averla conseguita, ci conservi guardinghi per non perderla, e ci ecciti a procurare di accrescerla fino al fine della vita. Ma insieme toglie ogni inutile, e tumultuaria ansietà; ed inquietudine con l'insegnare, che per via di probabili congetture possiamo prudentemente sperare di essere in grazia. Quindi quando nella coscienza non si trova con diligente esame nulla di grave, possiamo accostarci con coraggio alla Eucaristia, e star quieti sul fondamento della divina Misericordia, che non mai rigetta, nè abbandona chi in lei confida, facendo dal canto suo quanto ricercasi per adempiere fedelmente tutti i suoi doveri, e quando l'uomo opera prudentemente, non ha motivo ragionevole d'inquietarsi.

Dello stesso calibro sono anche gli argomenti, che producono per provare il terzo sproposito, cioè che conseguita una volta la giustificazione non possa più perdersi. Argomentano pertanto così: Iddio nel Salmo 36. v. 24. promette al giusto, che cadendo non resterà offeso, *cum ceciderit, non collidetur*. In Geremia c. 32. v. 40., che nella nuova Alleanza darebbe un timore così efficace nel cuor de' giusti, che mai da lui si partirebbero: *Timorem meum dabo in corde eorum, ut non recedant a me*; ma se potesse il giusto col peccato decadere dalla giustizia, resterebbe di nuovo infranto, e si partirebbe da Dio; dunque o sono illusorie le divine promesse, o acquistata la giustificazione non può più perdersi.

Sarebbe legittima la conseguenza, se i testi avessero il senso, che sognano gli avversarj; ma il male si è, che tutt' altro indicano da quello, che essi pretendono. Primieramente supponiamo, che nel citato luogo del Salmo si parli del giusto in ordine alla conservazione della ricevuta giustizia, e in tal caso vuol dire, che se il giusto, farà le debite diligenze per conservarsi innocente, quantunque per umana fragilità cada in qualche colpa leggiera, Iddio lo soccorrerà colla sua grazia, acciò si rialzi, e non incorra in colpe più gravi. Ma chi può assicurarsi di non commettere cosa, per cui si renda immeritovole di un ajuto sì poderoso, e non ricada in qualche mortal peccato? Dunque il testo nulla prova per l'intento degli avversarj.

Il vero però si è, che il suo senso letterale non parla di cadute in peccati, ma di tribolazioni, e avversità, a cui vanno anche i giusti soggetti in questa vita; e vuol dire, che se il giusto sarà da esse investito, Iddio lo consolerà, e lo conforterà, acciò non resti oppresso, ma ne ritragga profitto. Il verso seguente conferma con evidenza la spiegazione *junior fui*, soggiunge il Profeta, *etenim senui, et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem*. E così lo intese anche S. Agostino *serm. 2.* sopra lo stesso Salmo *Continget illi, ut aliquam tribulationem patiatur aliqua damna proponat sibi Dominum Deum suum, quanta genera tentationum passus est, et non conturbabitur cum ceciderit*.

Il testo di Geremia deve intendersi del dono della perseveranza preparato agli Eletti, i quali ancorchè cadano in qualche colpa grave, Iddio ispirerà loro tal timore, che li farà sicuramente risorgere, e quai figli sleali, ma ravveduti ritornarsene al seno del loro Padre, di maniera che terminando a lui uniti per carità la loro vita non abbiano mai più a separarsi da lui. E che questo sia il vero senso del Profeta, deducesi dalla esperienza medesima. Poichè non tutti i giustificati si salvano, essendo certo, che tutti i bambini rettamente battezzati furono giustificati; eppure quanti cresciuti in età precipitano in orrende infamità, e in esse muojono? Dunque Iddio non concesse loro quel timore, per cui sicuramente si rialza l'anima dalla colpa, e si ricongiunge per tal modo con lui, che mai più se ne parte, il che solo verificasi della perseveranza finale.

Ma, replicano, dice pure S. Giovanni nella sua *1. epist. c. 3. v. 6. Omnis, qui manet in eo, non peccat*, e *v. 9. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et peccare non potest quoniam ex Deo natus est*. Ora il giustificato è congiunto con Dio, è nato da Dio, ed ha in sè il seme divino; dunque non potrà più peccare.

Se i Settarij spiegassero la giustificazione, come la spiega la Cattolica Chiesa, potrebbero con qualche maggior apparenza produrre i testi predetti; poichè secondo essa infondendosi nell'anima la grazia inerente, che è il seme divino, che la fa realmente rinascere a Dio, e a lui purificata perfettamente la unisce, avrebbe in sè qualche cosa, che la tenesse forte, e la sostenesse dalla caduta. Ma se secondo loro i peccati sussistono nel loro giustificato, e solo con la mano della fede applica a sè la veste della giustizia di Cristo, colla quale soltanto vengono ricoperti, e da Dio non imputati, come possono allegare tali testimonianze, le quali non si verificano in verun conto? A nulla adunque servono per provare quanto pretendono.

Ma prendiamo la giustificazione in senso cattolico, ancora nulla

conchiudono. Imperciocchè non altro significano, se non che fino a tanto che il giusto opera in vigore della grazia ricevuta, non solo mai non opera male, ma nemmeno può operar male, perchè essendo la grazia il principio della santità, e pianta eletta, non può produrre se non frutti santi, ed eletti. Siccome però la grazia de' Viatori non fissa la volontà immobilmente nel bene, come fa quella de' Comprensori; così può benissimo la volontà difettibile piegar nel male, e volere un bene falso vietato: e in tal modo perder la grazia, e di giusto divenir peccatore.

Nella stessa maniera devono intendersi altri simili passi tanto delle Scritture, quanto de' Padri, qualora sembrano promettere al giusto sicura perseveranza nell'acquistata giustizia; poichè essendo secondo tutti certa la mutabilità dell'arbitrio, quando dicono in apparenza il contrario, devono spiegarsi in senso congruo, e corrispondente alla loro mente espressa ne' testi chiari, vale a dire, che finchè il giusto opera da giusto, ed è fedele alla grazia, non può operar male, essendo contraddittorio, che oprando da giusto operi da peccatore, ma non che lasciando di esser giusto, e resistendo alla grazia non possa perdere la giustizia.

CAPITOLO VII.

Si espone l'idea del merito, e si stabiliscono le condizioni richieste perchè l'opere sieno meritorie, delle quali si dimostra la necessità per conseguire l'eterna vita.

Uno de' principali frutti, e sommamente consolante per l'uomo viatore, che produce la grazia dalla divina liberalità infusa nell'anima nella giustificazione di lei, è il rende le sue buone opere meritevoli di essere ricompensate con la eterna retribuzione nella Patria Celeste, ed anche in questa vita rispetto ad alcuni particolari favori, e però nelle divine Scritture chiamasi l'eterna felicità premio, e mercede, la quale essendo effetto della giustizia suppone in chi la riceve, merito, e diritto di conseguirla.

Per nome adunque di merito, per quanto importa al proposito nostro presente, s'intende quella eccellenza, e dignità, che accompagna l'azione buona fatta cou l'aiuto della grazia, per cui o per convenienza, o per giustizia da Dio si ricompensa col premio di qualche cosa appartenente alla eterna vita. Di fatto essendo l'azione buona considerata in sè stessa un effetto della creatura ragionevole, che opera coerentemente alla sua natura, non ha, nè può avere altra eccellenza, che la risultante dall'oggetto, fine, e circostanze, che devono accompagnarla affinchè sia virtuosa, e non viziosa; ma tutto ciò consiste nell'ordine, in cui l'operante medesimo si ritrova, cioè naturale; ma qualora la

creatura medesima viene dalla giustificazione innalzata all'ordine sovranaturale, e dalla grazia assistita prorompe nell'azione medesima per prestare unicamente a Dio ultimo suo fine beatificante servitù, ed omaggio, è manifesto, che l'azione medesima viene ad acquistare una perfezione così sublime, che ha proporzione col medesimo fine sovranaturale, al cui conseguimento può servire di efficacissimo mezzo. Dal che apparisce la necessità dell'influsso, e esistenza della grazia, la quale se manchi, resta l'azione nel suo essere naturale, e a nulla serve, come improporzionata all'intento, di cui parliamo.

Dicesi, che ad una tale azione o per convenienza, o per giustizia si retribuisce il premio; perchè quantunque ogni azione fatta per impulso della grazia, e per Iddio ultimo fine, sia sovranaturale, non però sempre le corrisponde il premio, che avendo ragione di mercede sia nel premiante un atto di giustizia, perchè in essa manca qualche requisito indispensabile per essere in total guisa ricompensata, come sono per esempio gli atti dispositorj alla giustificazione nel peccatore, a quali quantunque sovranaturali, se Iddio ha riguardo, e concede ulteriori grazie, e la giustificazione, non sono mercede loro dovuta, ma puro effetto di sua liberalità; che se l'usa verso gl'indegni, è molto più conveniente, che la dimostri verso di chi con l'aiuto suo si sforza di rendersene meritevole.

Quindi distinguono i Cattolici due sorte di merito, cioè quello, che dicesi nelle Scuole merito *de condigno*: e quello, che chiamasi merito *de congruo*. Il primo, nel quale propriamente consiste la ragione di merito, è quello, che importa tale proporzione tra l'opera, ed il premio, che, attese tutte le circostanze, questo a quella debbasi retribuire, e sia tale retribuzione un atto di giustizia, non già commutativa, la quale costituisce l'egualianza tra il dato, e il ricevuto, ma distributiva, che dà il premio sempre superiore al merito, al quale questo secondo il giudizio de' saggi ha proporzione.

Devesi però quì osservare, che quantunque la dispensa del premio al merito *de condigno* sia un atto di giustizia distributiva, parlandosi del merito della pura creatura rispetto a Dio, non è un atto di rigorosa giustizia. Imperciocchè fondandosi questo nei puri gratuiti doni della divina bontà, tutto il merito della creatura ha origine da Dio, il quale intanto è obbligato a darle il premio, perchè egli medesimo ha così stabilito; a differenza del merito di Cristo, il quale perchè procedente dalla Persona Divina, era adeguatissimo al premio, e in tutto rigor di giustizia gli era dovuto.

Il merito di convenienza è quello, il quale non dà all'operante alcun diritto al premio, nè ha alcuna rigorosa proporzione col

medesimo, ma lo costituisce agli sguardi del premiante in tale prospetto, che giudichi cosa conveniente, e a sè medesimo decorosa il conferirgli il premio. Spieghiamolo con un esempio. Combatte un Soldato con valore, e destrezza, l'osserva il Principe. Se in rigore vuole ricompensarlo, non altro a lui deve, che la pattuita mercede corrispondente al grado, che tiene il Soldato nella Milizia, perchè con questo patto fu aggregato, ed egli ha per dovere di diportarsi da valoroso, e da saggio; ma vedendolo distinguersi dagli altri del suo ordine stesso, la convenienza lo muove a distinguerlo con qualche particolare onorifica ricompensa. Il primo è merito *de condigno*, l'altro *de congruo*.

Da ciò apparisce la diversità, che passa tra l'uno, e l'altro; fondandosi il primo nella giustizia, l'altro nella sola liberalità del premiante. Col primo può l'operante pretendere il premio; ma non col secondo. Quantunque però questo non importi quella dignità di persona, e di opera, che si ricerca nell'altro; con tutto ciò anche in esso devono concorrere alcune condizioni, cioè che l'opera buona sia nello stesso ordine con la cosa, a cui aspira, naturale, se questa è naturale, sovranaturale, se sia la medesima sovranaturale; onde le opere buone solo per naturale onestà, non solamente non meritano alcun sovranaturale favore *de condigno*, ma nemmeno *de congruo*. In secondo luogo poi, che sia l'opera fatta in ossequio grato a colui, da cui si spera la ricompensa, essendo evidente, che niuno ha riguardo per quelle azioni, che in verun conto non gli appartengono.

Questo merito di congruenza distinguesi in due altre classi, cioè in merito di convenienza proveniente dalla persona operante, e in merito proveniente dall'opera praticata. Il giusto, che impetra da Dio la grazia ad un altro di convertirsi, merita nel primo modo; poichè essendo il giusto persona amica, tutta occupata nel fare la sua volontà, è conveniente, che Iddio pure lo compiacca in ciò, che giustamente, e santamente dimanda. Merita nella seconda maniera il peccatore, che va ripetendo atti di fede, che gli sia accresciuta; perchè è conveniente, che Iddio dove ritrova maggior premura nel disporsi alle sue grazie, secondi la sua inclinazione nel far del bene, e lo diffonda con abbondanza maggiore.

Esposta l'idea del merito, passiamo a considerare le condizioni, che devono concorrere per rendere l'opera veramente meritoria, vale a dir *de condigno*; avendo già parlato di quelle, che ricercansi per l'altra specie di merito; e sette comunemente distinguonsi cioè due per parte della azione, quattro per parte dell'operante, ed una per parte del Sovrano retribuyente. Le due prime consistono nell'essere l'azione libera, e buona. Le quattro seguenti esigono, che sia diretta in ossequio del divino Rimunera-

tore, che l'operante sia viatore, che sia in istato di grazia, e sia fatta per impulso della Carità. L'ultima, che Iddio accetti l'operazione come meritevole di premio. Dimostriamole ognuna distintamente.

Deve in primo luogo l'azione, affinchè sia meritoria, procedere dalla volontà perfettamente libera, vale a dire così indifferente, che possa a sua elezione porla, e non porla. Così infatti dichiarano le divine Scritture; poichè parlando l'Ecclesiastico di tali opere disse nel *cap. 31. v. 10.*, che è beato colui, *qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit*; perchè, soggiunge *v. 11.*, *ideo stabilita sunt bona illius in Domino, et eleemosynas illius enarrabit omnis Ecclesia Sanctorum*. Il motivo adunque del merito fu perchè potendo far del male, e trasgredire la legge, si astenne dal primo, ed osservò la seconda.

Per questo la Chiesa condannò la sentenza di Giansenio, la quale asseriva, che *ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. Sentenza dichiarata eretica dall'Angelico tanti anni prima che comparisse Giansenio, mentre avendo la proposta nelle disputationi *q. 6. de malo art. unic. Hæc opinio, dice, est hæretica, tollit enim rationem meriti, et demeriti in humanis actibus*.

E la ragione stessa lo persuade. Imperciocchè quando si dice azione meritoria, a cui si debba premio, e mercede, s'intende un'azione, che si fa verso un'altro, con cui a lui presentiamo qualche cosa del nostro, nè mai alcuno ha riguardato come meritevole di ricompensa colui, che gli abbia offerto quello, che non era suo. Ora supposto, che l'azione non sia libera, ma necessariamente prodotta, non è più nostra, ma è della cagione, che ad operar ci costringe; nè mai si attribuirà a merito dello scalpello la incisione ben fatta, ma all'artefice, che con perizia lo maneggiò. Acciò adunque sia meritoria, deve necessariamente esser libera, non solo dalla esterna violenza, ma dalla necessità, sicchè sia con indifferenza eletta, e possa farsi, e non farsi a talento dell'operante.

La seconda condizione, che deve accompagnare l'opera per essere meritoria della eterna retribuzione, giacchè qui sempre si parla del merito in ordine al premio sovranaturale, deve essere moralmente buona, vale a dire, che abbia l'oggetto, il fine, e le circostanze tutte conformi alla regola dell'onestà, e natural rettitudine. Imperciocchè dovendo essere diretta in Dio come ultimo fine, qualora per mancanza di alcuna delle predette cose non sia moralmente buona, non può essere se non perversa, e per conseguenza non mai dirigibile a Dio, e capace di essere materia di

merito; e l'asserir il contrario sarebbe lo stesso, che il dire, che un'azione, che realmente offende Iddio; e viola la sua legge; potesse essere nel tempo stesso a lui accetta, e meritevole di ricompensa; il che ripugna non solo alle divine Scritture, le quali espressamente escludono dal Regno de' Cieli tutti gli operanti l'iniquità, e negano la mercede a chi opera per vanità, e per acquistarsi l'onor mondano. *Attendite*, diceva Cristo in S. Matteo c. 6. v. 1., *ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*, ecco l'azione in sè buona, ma perversa nel fine, *alio, quin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in Caelis est*, ed ecco insieme l'inabilità della medesima a fondar merito; ma, come ognun vede allo stesso lume della ragione.

Oltre l'essere l'azione libera, e buona in sè stessa, ricercasi ancora per parte dell'operante, che sia primieramente diretta ad onorare Iddio, e fatta per prestargli culto, ed omaggio. Imperciocchè il merito riguarda la ricompensa, che spera da colui, che ha il diritto di dispensarla; ma se l'azione, che si fa, non tende in verun conto al servizio del Rimuneratore, come potrà aspettarsi la mercede? Se adunque l'operante non ha nella sua azione per fine il divin culto, ed onore, non opera per Iddio; egli per altro è il Rimuneratore; dunque non potrà pretendere ricompensa veruna. Così appunto definì il Redentore medesimo nel capo sopra citato v. 1., e nel v. 16. soggiunse *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes; exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes*, ecco un'altra opera buona non fatta per onorare Dio, che ne conchiude? *Amen dico vobis receperunt mercedem suam*. E passando ad insegnare la maniera, con cui dovevano operare i suoi seguaci per meritare, proseguì: *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava, ne videaris hominibus jejunans, sed Patri tuo, qui est in abscondito; et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Non ricompensa adunque Iddio azione alcuna per buona, che sia in sè stessa, se al suo servizio non sia dall'operante sinceramente diretta.

La seconda condizione, che per parte dell'operante ricercasi, è che egli sia attualmente vivente in questa vita nello stato di viatore. Così appunto c' insegnano le Scritture. *Mortui vero*, dicesi nell' Ecclesiaste c. 9. v. 5., *nilil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem*; e nel cap. 11. v. 3. *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. E nel c. 9. v. 10. *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare; quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas*. Conferma lo stesso Gesù Cristo in S. Giovanni cap. 9. v. 4. dicendo: *Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari*, dove col nome di giorno indica il tempo della vi-

ta presente, e con quello di notte il termine della medesima, vale a dire la morte. E però l'Apostolo ai Galati c. 6. v. 10. conchiuse: *Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*. Secondo adunque le divine Scritture solo il tempo della vita presente è capace di merito, e questo finito, non v'ha più merito, nè deimerito.

Nè di ciò lasciano dubitare nemmeno i Padri. S. Girolamo commentando il primo prodotto testo dell'Ecclesiaste, *Mortui*, dice, *nilhil valent ad id adicere, quod semel secum tulerunt de vita, neque expectant aliquam retributionem, atque mercedem*. E S. Agostino sopra le citate parole di S. Giovanni, Epistola 172. ad *Prosperum*, *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit*. E *serm. 102. de temp. Liceat mihi loqui, et dicere, corrigant se, qui tales sunt, dum vivunt, ne postea velint, et non possint*.

Ed eccone la ragione. Imperciocchè il merito importa ordine al premio; e chi merita, si affatica; chi consegue il premio, riposa. Essendo adunque la vita presente lo spazio da Dio destinato per la fatica, e la vita futura per termine, e premio, devesi con tutta ragion conchiudere, che dopo morte non vi sia se non premio, e riposo, o supplizio, e pena secondo la qualità delle opere praticate. E se i Beati impetrano grazie, e favori, non è perchè meritano qualche cosa di nuovo, ma è frutto del loro merito già acquistato, mentre vivevano sulla terra. *Beati*, dice l'Angelico in 3. dist. 18. q. 1. a. 2. ad 2. *non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui; et ideo nec sibi, nec aliis merentur; quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc, quod prius dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent*.

La terza condizione per parte dell'operante esige, che sia in istato di grazia, e giustificato. Abbiamo ciò espresso a chiare note nelle divine Scritture. Offeriscono i due primi fratelli alla Divina Maestà in Sacrificio i loro doni; ma che? Accetta ella con gradimento i presentati da Abele, e rigetta quei di Caino: *Respexit Dominus*, dicesi nella Genesi, c. 4. ad *Abel, et ad munera ejus; ad Cain vero, et ad munera illius non respexit*. Ora perchè tanta diversità, essendo l'azione istessa? Perchè Abele era giusto, e Caino peccatore. In Ezechiele cap. 18. v. 24. protestasi Iddio, che *si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem . . . omnes justitiae ejus, quas fecerat, non recordabuntur*. Dunque tanto è lontano, che chi è in peccato, possa acquistar merito, che perde anche il merito acquistato prima di cader nella colpa.

Nel Nuovo Testamento dimostrasi con più chiarezza la medesima verità. Gesù Cristo in S. Giovanni c. 15. v. 4. disse agli Apostoli: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis*. Ora la unione del-

l'anima con Cristo non si fa se non per mezzo della grazia santificante; dunque senza di essa non può prodursi frutto, che sia degno della eterna ricompensa. Quindi è, che l'Apostolo nella 1. ai Corintj c. 13. pronunziò la sentenza, che *si linguis hominum loquar, et Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Etsi distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ecce, soggiunge opportunamente S. Agostino *serm. 50. de Verb. Dom. c. 2., venit ad passionem; ecce venit et ad Sanguinis effusionem, venit et ad corporum incensionem*, tutte azioni non solo buone; ma eroiche; *et tamen nihil prodest, quia charitas deest. Adde Charitatem, prosunt omnia; detrahe charitatem, nihil prosunt cetera.* Senza adunque la grazia santificante, la quale o è lo stesso, che la Carità, o sempre l'ha indispensabilmente congiunta, non può darsi merito, che vaglia a fondar diritto per la eterna mercede.

E tanto appunto definì la Chiesa nel Tridentino *sess. 6. cap. 16.* dove esponendo le sopraccitate parole di S. Giovanni *cap. 15. v. 4.* così si esprime: *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem insuat; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, et subsequitur; et sine qua nullo pacto Deo grata, et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta... vere promeruisse censeantur.*

E più espressamente ancora stabilì la cattolica verità nella condanna delle proposizioni 13. e 15. di Bajo, con le quali asseriva, che per meritare non ricercasi la grazia santificante, ma basta, che l'opera sia fatta per obbedire alla legge. *Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per Spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi;* così la prima. E la seconda: *Ratio meriti non consistit in eo, quod qui bene operatur, habeat gratiam, et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod obedit divine legi.* E adunque indubitata la proposizione contraria, che asserisce essere necessario per meritare che l'operante sia giustificato.

Ed eccone la ragione addotta dall'Angelico 1. 2. q. 114. a. 2. Avendo la Provvidenza divina stabilito, che l'azione di qualsivoglia creatura sia alla connaturale sua virtù proporzionata; non

può da sè medesima estendersi a produrne alcuna, che ecceda un tale confine. Ora la vita eterna è un bene così eccedente la naturale attività della creatura, che non solo non può da sè stessa conseguirlo, ma nemmeno conoscerlo, e desiderarlo; dicendo l'Apostolo 1. *ad Cor. c. 2. v. 9.* che *nec oculis vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*. Dunque niuna creatura ha in sè sufficiente principio di azion meritoria della vita eterna, quando non se le infonda un qualche dono sovranaturale che la renda proporzionata; e questo appunto è la grazia. Che se ciò si verifica dell'uomo considerato anche nello stato dell'innocenza molto più deve dirsi di lui considerato nello stato presente di corruzione e peccato. Imperciocchè nascendo nemico a Dio non può meritare l'eterna vita, se prima con esso lui non si riconcili con ottenerne la remissione, mentre finchè se ne sta in peccato, non altro merita, che il premio dovuto al peccato, che è la morte temporale, ed eterna, come disse S. Paolo ai Romani c. 6., *Stipendia peccati mors*. Ora la remission della colpa non si fa, che con la infusion della grazia, come si è dimostrato; dunque perchè l'uomo meriti l'eterna vita, deve essere in istato di grazia.

L'ultima condizione, che per parte dell'operante deve accompagnare l'azione per renderla meritoria, è l'influsso della Carità, vale a dire, che l'opera, che dal giusto si vuol produrre, sia diretta, e imperata dalla Carità alla gloria di Dio come sommo bene infinito, per l'amore del quale si esercita o con attuale, o almeno virtual direzione; la prima delle quali consiste nell'atto espresso, con cui si dirige a Dio l'azione, che si vuol intraprendere; la seconda nella direzione medesima, che sussiste in vigor della prima non ritrattata, o interrotta. Nè basta l'abituale disposizione prodotta dalla grazia, e carità permanente nell'anima, poichè per essa resta solo rimotamente disposta ad operare per amore, e gloria di Dio. Per ciò intendere con chiarezza maggiore può servire di esempio un'immagine naturale. Quando si vuole piegare una tenera pianta per quel verso, che più ci aggrada, si dà alla medesima la curvatura opportuna, e questa prima impressione fa bensì, che la pianta pieghi, e resti per allora inclinata, ma se non si rinnovi, la pianta a poco a poco ritornerà alla primiera sua positura. Rinnovasi più volte la stessa inclinazione, e la pianta resta più durevolmente inclinata, ma se non si assicuri ad un sostegno ben consistente, non si otterrà perfettamente l'intento. Così la Carità infiammando la volontà fa, che diriga le sue azioni a Dio per dargli gloria, ecco la direzione attuale la quale lascia nella potenza la felice disposizione anche per le altre opere susseguenti, che in vigore della medesima tutte, purchè siano per sè dirigibili, restan dirette; ma se non si ripeta quel primo atto, la volontà parte per propria naturale tendenza, parte per la multipli-

cità degli ostacoli che incontra, e dal demonio, e dalle passioni disordinate prodotti, perde la impression ricevuta, e ritorna alla inclinazione sua naturale di cercare sè stessa; rinnovandosi però la direzione attuale ritorna ad innalzarsi a Dio, e con più di perseveranza sussiste la direzione; ma siccome in questa vita non può non soggiacere a mutabilità, così è necessaria la frequente rinnovazione della direzione, poichè solo in Cielo sarà immutabile, perchè solo allora sarà immobilmente congiunta col sommo bene.

Ora che una tal direzione almen virtuale sia necessaria per rendere l'opera meritoria, è sentenza almeno più fondata de' Teologi, più conforme alle divine Scritture, al sentimento de' Padri, ed alla stessa ragione. Di fatto si considerino le prime, non ritroveremo se non eccitamenti ad operare tutto per amore, e gloria di Dio: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*. E nel cap. 13. sopraccitato dove predica la necessità della carità, parla principalmente della carità attuale, che ravviva, ed anima l'esercizio delle opere virtuose; poichè in quel luogo instruisce i Corintj tra quali erano delle divisioni, a por fine alle medesime, e ad esercitarsi nella carità, perchè questa sola è quella, che giova, e a nulla giovanò senza di essa tutte le altre virtù. Ma se ella nulla influisca col dirigerle almeno virtualmente a Dio come ultimo fine sovranaturale, esse restano nel loro ordine naturale; dunque saranno bensì atti virtuosi; ma non meritorj del premio eterno, che è solo proprio della carità.

Deducesi lo stesso dalla sentenza di Gesù Cristo medesimo, il quale in S. Matteo c. 6. v. 22., e in S. Luca c. 11. v. 34. disse, che *lucerna corpòris tui est oculus tuus; si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*. Ma cosa è quest'occhio, che essendo puro sparge luce sopra di tutto il corpo, se non l'intenzione diretta dalla carità? E così la intende S. Agostino nel lib. 2. de serm. Dom. c. 21. dicendo: *Oculum hic accipere debemus intentionem nostram, quæ si munda fuerit, et recta ... idest sine charitatis opera nostra fiant, tunc munda sunt, et placent in conspectu Dei*.

Finalmente a chi si ascrive l'eterno premio, se non alla Carità? *Nec oculus vidit, disse l'Apostolo 1. ad Cor. c. 2. nec auris audivit ... quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum*. E S. Giacopo nel cap. 1. della sua Cattolica: *Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se*. Dunque se alla carità si ascrive il premio, acciò le opere lo meritino, devono essere dalla medesima almeno virtualmente dirette.

I Padri parlano con lo stesso linguaggio. S. Agostino nel lib. de Spir., et Litter. c. 14. *Man datum servari non potest, nisi fiat*.

ex amore justitiæ, non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit (1) E S. Bernardo *serm. 27. in Cantic. Quantitas cujusque animæ æstimatur de mensura charitatis, quam habet, ut quæ multum habet Charitatis, magna sit; quæ parum, parva sit; quæ vero nihil, nihil.* Ora le opere, che almeno virtualmente non procedono dalla direzione della carità, non hanno niente di carità; dunque non confluiscono al merito, e lasciano l'anima nel suo nulla.

La ragione ancora non può essere più convincente. Perchè una opera sia meritoria, abbiamo dimostrato di sopra, che deve esser fatta in ossequio di colui, dal quale si aspetta il premio. Ora niuna opera, che o attualmente, o virtualmente non proceda dalla carità, non è fatta in ossequio di Dio, da cui solo dipende la ricompensa; imperciocchè come può dirsi un' opera fatta per suo amore, se egli non è il fine dell' operante? Mentre la sola Carità lo riguarda come ultimo fine, e sommo bene. Dunque se la azione non procede almeno virtualmente dalla carità, non è fatta per suo onore, e per conseguenza non può essere meritoria. L'argomento è dell' Angelico *1. 2. q. 114. a. 4.* Dove nella risposta alla terza obbiezione osserva, che niuna virtù nemmeno Teologale ha ragione di merito, se non è imperata dalla Carità. *Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur ut dicitur ad Galat. 5. Similiter actus patientiæ, et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc opereatur secundum illud 1. ad Cor. 13. Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

L'ultima principalissima condizione, e indispensabile, acciò l'azione sia meritoria *de condigno*, dipende da Dio medesimo, il quale abbia preordinato la medesima alla consecuzione di un tanto bene, ed abbia promesso di realmente conferirla all' operante, che la esercita con tutti i requisiti finora spiegati. Di fatto se prendonsi ad esaminare le divine Scritture, ritroveremo, che in ogni

(1) S. Agostino nel citato luogo insegna la differenza che passa tra la lettera della legge, e lo Spirito della Grazia. La Lettera della legge, dice, se non è accompagnata con lo spirito della Grazia, piuttosto costituisce l'uomo reo, che lo libera dal peccato—*Apparet igitur Litteræ vetustatem, si desit novitas spiritus, reos facere potius cognitione peccati, quam liberare a peccato*—Non però, continua, che la Legge fosse un male, ma perchè contiene un buon comandamento nella Lettera che lo dimostra, non già nello spirito della grazia, che l'ajuta—*non quia ipsa lex malum est, sed quia mandatum bonum habet in littera demonstrante, non in adjuvanti spiritu*—Quod mandatum (ecco in qual modo leggesi il passo citato dall'Autore) *si sit timore pœnæ, non amore justitiæ, serviliter fit, non liberaliter, et ideo nec fit.* Non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit. Leggasi intero il citato Cap. 1.º del Lib. de Spirit. et Litter. nel Tom. 10. Ed. Paris. Colou. 100.

luogo dove parlasi della eterna retribuzione, sempre vi si aggiunge la condizione della divina promessa. Rappresenta il Redentore in S. Matteo *cap. 20.* il Regno de' Cieli ad un Padre di famiglia, che manda operai a lavorare nella sua vigna, ma prima di spedirli promette loro determinata mercede: *Conventio autem facta cum operariis ex denario diurno misit eos in vineam suam.* Ma qual' è cotesta convenzione, dice il Crisostomo *hom. 34. Oper. Imperf.*, e qual' è la mercede. *Quæ est enim conductio nostra, et conductionis merces? Promissio vitæ æternæ.* Poichè i Gentili, soggiunge, *neque Deum sciebant, neque Dei promissa.* S. Paolo scrivendo agli Ebrei *c. 6. v. 12.* gli esorta ad imitare coloro, i quali *fide, et patientia hereditabunt promissiones*; e nel *c. 10. v. 36.* esortandoli alla pazienza: *Patientia, dice, vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem.* Lo stesso fa S. Giacomo nella sua Lettera *c. 1. v. 12.* dicendo, che beato è colui, che soffre la tentazione, perchè con tal mezzo *accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Ora se le opere fatte con tutti gli altri sopra esposti requisiti fossero meritorie della eterna vita senza la divina preordinazione, e promessa, per qual motivo chiamarla sempre effetto delle divine promesse?

Conferma la interpretazione il Sacro Concilio di Trento nella *sess. 6. cap. 16.* col dire, che *benè operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, et meritis fideliter reddenda.* Nelle quali parole espressamente il Concilio chiama la vita eterna effetto della divina promessa sotto due riguardi, e come grazia fattaci gratuitamente pei meriti di Gesù Cristo senza l' intervento de' quali era all' uomo impossibile anche lo sperarla, e come mercede stabilita da Dio per le opere fatte con le necessarie richieste condizioni, perchè sieno realmente meritorie di un tanto premio. Se Iddio adunque non avesse interposta la sua promessa, le opere quantunque sante non avrebbero ragion di merito rigoroso.

Assegna di ciò l' Angelico *1. 2. q. 14. art. 1.* convincentissima la ragione. Importando il merito, e la mercede una mutua correlazione mentre quella dicesi mercede, che si dà in ricompensa per l' opera da un altro prestata, come prezzo della medesima; e però siccome lo sborsare il giusto prezzo per una cosa ricevuta è un atto di giustizia; così la ricompensare l' opera e la fatica è parimente un atto della stessa virtù. Ma la giustizia importa eguaglianza, e però dove non vi può essere eguaglianza perfetta, non vi può essere rigorosa giustizia, e per conseguenza non vi può essere nemmeno la rigorosa ragione di merito, e di mercede, ma solo secon-

do certo riguardo, in quanto tra il merito, e la ricompensa si salva la ragione di giustizia. Ora tra Dio, e l' uomo non solo non vi è eguaglianza, ma anzi una distanza infinita: Dunque assolutamente parlando tra l' uno e l' altro non vi può essere ragione rigorosa di merito, e di mercede; e per conseguenza, se si dà merito nell' uomo, e mercede per parte di Dio, non proviene se non perchè egli ha stabilito e di dare all' uomo i mezzi per operare con merito, e di ricompensarlo per la incontrata fatica per suo amore, ed ossequio col premio eterno.

Quindi osserva nella risposta alla terza obbiezione, che non avendo le nostre azioni ragione di merito, se non presupposto il Divino decreto, non può dirsi Dio debitore dell' uomo, ma soltanto a sè stesso; in quanto cioè è necessario, che le sue ordinazioni perfettamente si adempiano. Affinchè adunque l' uomo meriti l' eterno premio, dovèa intervenire la Divina preordinazione, e promessa. Il che è appunto quello, che volle indicare l' Apostolo scrivendo ai Romani *cap. 8. v. 18.* quando disse, *Existimo enim quod non sùnt condignæ passionē hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.*

Ma se le opere non hanno condignità col premio, come poi chiama nella 2. a *Timot. cap. 4. v. 8.*, questo stesso premio una corona dovutagli per giustizia dal supremo giusto Giudice, *reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex?* Non in altro senso, se non in quello, che disse S. Agostino sì nel commento del Salmo 109. n. 1. *Fidelis Dominus, qui se nobis debitorem fecit; non aliquid a nobis accipiendo, sed tanta nobis promittendo.* (1) Sì nel *Sermon. 16.*, o 158. de *Verb. Apost. cap. 2.* *Debitor factus est Deus, non a nobis aliquid accipiendo, sed aliquid, quod ei placuit; promittendo.* Senza la Divina promessa adunque a nulla servirebbero le opere nostre.

Ed in vero, e che sono le opere tutte, per quanto si suppongano perfette, è sante, fatte dalla creatura? sono opere, che come procedenti dalla naturale sua energia non hanno proporzione alcuna col fine sovranaturale. Come frutti della grazia, sono puri doni di Dio; dunque le prime non meritano; con le altre rigorosamente parlando è Iddio, che merita in noi, e per noi, e per conseguenza di nostro non vi è nulla: come adunque possiamo pretendere diritto al premio?

(1) Appoggiasi vieppiù la dottrina continuandosi il testo di S. Agostino del citato luogo. *Parum erat promissio, etiam scripto se tenere voluit (Deus) veluti faciens nobiscum chirographum promissorum suorum, ut cum ea, quæ promisit, solvere inciperet, in scriptura promissorum consideremus ordinem solvendorum.* Leggasi il luogo citato di S. Agostino, e tutto il proemio della Enarrazione *iii. 1, 2, e 3.*

Ma supponiamo, che sia tutto proveniente da noi, egli è indubitato, che tutto è a Dio dovuto per titoli innumerabili. Ora il merito rigoroso suppone un'azione non dovuta, fatta per servizio del premiante; dunque se Iddio per effetto di sua infinita Bontà non avesse interposta la sua promessa, che operando noi con la grazia in suo onore ci darebbe il premio eterno, e l'eterna mercede, non vi sarebbe merito, e però è verissima la massima di S. Agostino nella *Lett. 194. ad Sistum c. 5. Deus dum coronat merita nostra, coronat et dona sua*, confermata dal Tridentino sess. 6. cap. 16. col dire, che *tanta est erga homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius bona*.

Contra la finora esposta cattolica idea del merito, e delle condizioni necessarie per costituirlo, alzarono temerarij la voce i Novatori, e siccome tutte le opere degli uomini considerate in se stesse, per buone, che siano, le dichiarano peccaminose, e non necessarie pel conseguimento della eterna salute, ma al più soltanto per non perdere la quiete della coscienza, per glorificare Cristo, e per esercitare la carità verso il prossimo; così non vogliono sentire parlare di merito, e per conseguenza un giusto, che opera santamente, non avere alcun diritto di ricevere l'eterna retribuzione. Ma di ciò parleremo dopo. Intanto ascoltiamo ciò, che dicono per istabilire l'idea del merito, dalla quale poi inferiscono non competere alle opere buone il vero carattere di meritorie, perchè mancanti delle necessarie condizioni richieste per un tale uopo.

Quattro ne stabiliscono, come si legge nel Forbesio *de justificatione lib. 5. cap. 3.*, e nelle Tesi Leidensi del Vossio *disp. 4.* cioè la prima, che le opere sieno per ogni riguardo perfette di tal maniera, che sienoadéquate al premio, poichè al merito dicono, *de condigno* corrisponde il premio per titolo di giustizia, la quale importa eguaglianza.

Principiano molto male. È falso, come abbiamo veduto di sopra, che pel merito rigoroso con Dio, sia necessaria una condignità reale ed eguale dell'opera col premio, ma basta che abbia una condegna proporzione. Imperciocchè tra Dio, e la creatura non si dà giustizia commutativa, la quale sola importa eguaglianza tra il dato, e il ricevuto, ma la distributiva soltanto, che ha per oggetto la dispensa dei premj, secondo una convenevole proporzione, sicchè al maggior merito corrisponda premio maggiore. Ora nelle opere dei giusti fatte con le condizioni da Cattolici prescritte, vi è questa proporzione; poichè per parte delle opere procedendo dalla grazia, e dalla carità, sono dello stesso ordine del premio, vale a dire sovrannaturali; per parte di Dio vi è la promessa di accettarle come meritevoli di ricompensa eterna, che da lui fu stabilita come premio, e mercede. Dunque hanno tutto ciò, che basta, per fondare diritto di giustizia per ottenerla.

La seconda condizione dai nostri Riformatori prescritta è, che l'opera per essere meritoria deve essere indebita al premiante; poichè se l'operante la deve per qualche titolo, non può pretendere merito; tutte le azioni dell'uomo sono a Dio dovute, e per conseguenza non danno alcun titolo di merito all'operante. E tanto è ciò vero, soggiungono, che Cristo in S. Luca cap. 17. v. 10. istruendo gli Apostoli disse loro; *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* Ma non potrebbero dirsi servi inutili, se operassero con merito per titolo di giustizia esigente mercede.

Qui pure enormemente s'ingannano, confondendo il debito con l'indebito. Nelle umane azioni due cose intervengono, l'opera cioè, che si fa, e la volontà, con cui liberamente si eseguisce. Imperciocchè avendo Iddio creato l'uomo col libero arbitrio, nè costringendolo mai ad operare per necessità, manifestamente ne segue, che l'opera è bensì dovuta per ogni titolo a Dio, ma la esecuzione è in pien dominio dell'uomo, sicchè può farla, e non farla, dirigerla ad un fine piuttosto, che ad un altro. Il merito adunque non appartiene all'opera, ma alla buona volontà, che la sceglie, e vuole l'esecuzione per amore, e per omaggio di Dio. È vero, che tutto è dono di Dio, anche la buona volontà; ma se egli ha stabilito con la sua misericordia, di riguardare come merito nostro, e di ricompensarlo come premio, che abbia ragione di mercede, chi può negare alle opere buone il carattere di meritorie? non saranno meritorie in quel senso, che tali si dicono tra creatura, e creatura, ma saranno però meritorie in tal modo, che chi le fa, acquista diritto ad una tale mercede.

Il testo addotto prova appunto quanto dicono i Cattolici, e impugna gli avversarj circa un tale punto. Dicono questi, che molti precetti sono impossibili ad osservarsi. E Gesù Cristo dice: *cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis*; dunque possono tutti osservarsi, mentre l'*omnia* gl'include tutti, e il *feceritis* suppone la potenza, e importa l'esecuzione. *Dicite*, soggiunge Cristo, *servi inutiles sumus*; perchè *servi inutiles*? Primieramente dice *inutiles*, non *perversi*; dunque l'adempimento dei precetti non è perverso, come senza dubbio lo sarebbe, se fosse vera la falsa loro opinione, che tutte le opere sieno peccaminose. Vuole, che ci riconosciamo per inutili anche dopo la più esatta osservanza, non perchè sieno inutili per noi le opere buone, ma perchè da esse a Dio non recasi alcun vantaggio, onde resti obbligato a ricompensarci. Servi inutili, perchè con tutti i nostri sforzi nulla possiamo per l'eterna vita senza la grazia, che ci ecciti, che ci conforti, che ci confermi. Servi inutili, perchè anche le opere quantunque fatte con la grazia, se Iddio non le avesse preordinate al premio, e stabilito di darcelo, a nulla servirebbero. E finalmente vuole che ci riputia-

mo servi inutili, per fuggire la vanità, e la superbia, riflettendo, che con tutta l'osservanza dei suoi precetti nulla facciamo di più, di quel che siamo obbligati per ogni titolo, nè mai ci contentiamo del bene operato; ma sempre con nuovo ardore procuriamo di servirlo, e con cuore grande e non da servo, il quale opera perchè astretto dal comando, ma da figlio, che non aspetta il comando, ma opera per far piacere al Padre da lui teneramente riverito, ed amato. Il che tutto comprendesi in quelle ultime parole, *Quod debuimus facere, fecimus*. E che questo sia il vero senso del testo, confermasi da un altro testo, in cui lo stesso Redentore Divino nella parabola del Padrone, che dispense i talenti a suoi servi, come si ha in S. Matteo *cap. 25. v. 21.*, al ritorno ritrovando, che due gli avevano trafficati con diligenza, non disse loro, che erano servi inutili, ma buoni, e fedeli: *Euge serve bone, et fidelis*. Segno evidente, che il crederci servi inutili deve essere in noi per sentimento di umiltà, ma non perchè per tali siamo per essere da lui considerati, se persevereremo costanti nel suo amoroso servizio, al suo tribunale in cui protestasi, che *reddet uni- quique secundum opera ejus*.

La terza condizione, che prescrivono gli Eretici pel vero merito, è, che l'azione sia interamente nostra, e non dipendente dal potere del Rimunerante. Ora, dicono, le opere nostre buone sono da Dio, perchè quantunque da noi si facciamo, è però Dio, che ce le fa eseguire; e lo confermano con l'autorità dell'Apostolo, il quale nella *1. ai Cor. c. 15. v. 10.* disse: *Abundantius illis omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum*; e però la vita eterna nella *epist. ai Romani cap. 7. v. 24.* da lui chiamasi *gratia*: Dunque non può alle opere attribuirsi il carattere di meritorie.

È falso, che un'opera non possa essere meritoria, se non sia effetto indipendente dal potere del remunerante. Imperciocchè quantunque esso debba concorrere, se però l'operante nella esecuzione contribuisca del suo, merita benissimo la ricompensa, non per quello, che riceve di aiuto, ma per quella parte, che contribuisce di suo. I servi lodati, e premiati nella sopraindicata parabola avevano negoziato col capitale del Padrone, che gratuitamente aveva loro assegnato; ma il traffico da essi fatto, la diligenza usata nell'opera loro, e per questo riportarono il premio a misura della loro cooperazione. L'uomo adunque considerato secondo l'eretico sentimento è bensì incapace di merito, perchè non avendo più libero arbitrio, è un puro materiale istromento nelle mani di Dio, che necessariamente lo fa operare. Ma i Cattolici in esso riconoscono anche dopo il peccato una perfetta fisica libertà di elezione. Ora quando opera sovranaturalmente, ha, non v'ha dubbio, bisogno del Divino speciale soccorso; ma questo non è un impulso, che lo faccia operare come l'urto, che si dà ad una macchina inerte; ma

illustrando la mente, e infiammando la volontà fa ch'essa in istato di scegliere, e volere l'opra buona in maniera, che può anche resistervi, e non volerla, e dirigerla a diversi fini. Or ciò supposto, chi non vede, che la elezione è propria dell'uomo, e per conseguenza anche l'opera giustamente a lui si ascrive come propria, e da lui medesimo procedente? Ciò evidentemente confermasi con la similitudine apportata dal Redentore in S. Giovanni *cap. 15. v. 5.* in cui rassomigliandosi egli alla vite, e noi ai tralci, così si esprime: *Ego sum vitis vos palmites. Qui manet in me, et ego in eo hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere.* Cosa pertanto ha egli con questa espressione voluto significare? Non altro al certo, se non che egli è il principio della vita sovranaturale, da cui essa si comunica ai giusti, siccome la vite trasfonde la vita naturale nei tralci, i quali da lei recisi non ad altro uso sono destinati, che a somministrare pabolo al fuoco, e nel modo stesso recisa l'anima col peccato da Cristo resta all'eterno supplizio destinata. Unito il tralcio alla vite, ricevendo l'umore vivificante, produce frutto, il quale se deriva originalmente dalla vite, non è però la vite sola che lo produce, ma il tralcio dalla vite vivificato. Così unita l'anima a Cristo produce le opere sovranaturali per la grazia, che in lei trasfonde, ma non è Cristo solo, che le produca, ma l'anima da lui santificata, e però a lei le attribuisce, *hic*, dicendo, *fert fructum multum*. Affine però che il giusto dal vedersi operante azioni salutari, non s'invanisca col credere essere tutto frutto di sua virtù ma della virtù comunicatagli da sè medesimo, conchiude con l'avvertirci *quia sine me nihil potestis facere*. Ecco adunque spiegato in qual maniera le azioni sovranaturali, sieno, e non sieno dell'uomo giusto. Sono sue, perchè egli è che ama, che opera; e non sue perchè non può farle senza l'influsso, e assistenza della grazia.

E in questo senso parlò anche nel sopraccitato luogo l'Apostolo: io, disse, ho faticato più di tutti, ma ciò non è provenuto dalle mie sole forze, ma dalla grazia, la quale però mi ha bensì prevenuto, ed ajutato ad operare, ma non in maniera, che io non abbia fatto nulla; *Non-ego, sed gratia Dei mecum*; abbiamo dunque operato insieme.

Il motivo poi, per cui dallo stesso chiamasi, il premio eterno *gratia*, lo assegna S. Agostino nella sua lettera 194. c. 5. *ad Sixtum*, così dicendo: *Ipsa vita æterna...meritis præcedentibus redditur*. Dunque le azioni sono proprie del giusto, altrimenti non le potrebbe in verun conto chiamare meritorie. *Tamen quia eadem merita, quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam; etiam ipsa (vita æterna) gratia nuncupatur, non ob aliud, nisi quia gratis datur*; mentre con tutto il merito poteva Dio, non obbligarsi a

concederla; *nec ideo quia non meritis datur; sed quia data sunt et ipsa merita, quibus datur.*

Alle tre precedenti aggiungono gli Eterodossi un' altra condizione pel merito rigoroso , cioè , che l' azione non solo sia in sè perfetta, ma che abbia un valore , equiparante la mercede; quindi conchiudono , che non ritrovandosi nelle opere de' giustificati un tal valore , dicendo l' Apostolo *ad Romanos c. 8. v. 18.* , che *non sunt condignæ passionēs hujus temporis ad futurum gloriam quæ revelabitur in nobis* , non possono chiamarsi meritevoli *de condigno*.

Ma in questa pure s'ingannano a partito. Imperciocchè è falso che tra il merito, ed il premio debba intervenire eguaglianza altrimenti non sarebbe più premio, il quale importa di sua natura, che sia qualche cosa di più dell'opera fatta per meritarlo. Non può dirsi di un principe, che premj un suddito col conferirgli un feudo , quando questi sborsi un prezzo eguale ; ma solo allora , quando pel servizio prestato lo rimunerà con la donazione del feudo. Basta adunque che l' azione sia di valore proporzionato al premio, e però se il suddito predetto per servir il Sovrano levasse per esempio dalla strada una paglia , non farebbe azione proporzionata per ottenere un feudo in ricompensa. Ora quantunque le azioni de' giusti considerate in sè stesse non abbiano proporzione veruna col premio eterno, essendo questo, e quelle di un ordine totalmente diverso, l' acquistano però e dalla grazia, e carità abituali , e dalla grazia attuale, le quali essendo dello stesso ordine col premio, danno anche alle azioni la stessa prerogativa, e costituiscono l' operante figlio di Dio, e coerede di Gesù Cristo. Dunque hanno una giusta proporzione col premio, il quale come abbiamo detto, è effetto della Giustizia distributiva, e non commutativa. E così appunto c' insegna l' Apostolo nel luogo sopracitato *v. 16. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei; Si autem filii, et hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur.*

Quando pertanto nel citato seguente verso dice , che *non sunt condignæ passionēs , hujus temporis ad futuram gloriam* , non vuol dir altro , se non che qualsivoglia azione per penosa che sia non eguaglia in rigore la grandezza del premio , essendo , se non altro , quella transitoria , e questo eterno ; e però se non vi fosse la promessa di Dio non fonderebbe alcun titolo per ottenerlo in ragion di mercede. Ma non già , che considerata come frutto della grazia , e prodotta da un figlio per adozione , a cui Iddio ha promesso una tal ricompensa , non sia alla medesima proporzionata, e fondino un giusto titolo per ottenerla.

Errano adunque i nuovi riformatori nello stabilire l' idea del merito , e nello spiegare le condizioni , e però sta salda , e incon-

cussa la cattolica Dottrina circa un tal punto, come abbiamo già dimostrato.

Che poi queste opere fatte nella maniera da noi descritta sieno indispensabili per conseguire l'eterna vita, per rimanerne convinti non ci vuol altro, che scorrere anche superficialmente le Scritture divine, mentre sono sì chiare, che la sola volontaria cecità può non comprenderne il senso. Dando il Redentore agli Apostoli il contrassegno sicuro per conoscere chi fosse suo vero amico, disse in S. Giovanni c. 14. v. 21. *Qui habet mandata mea, et servat ea, ille est, qui diligit me*, e cap. 15. v. 9., e 10. *Manete in dilectione mea; si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea*. Descrivendo poi in S. Matteo c. 25. il motivo per cui i giusti nell'universale giudizio saranno premiati, e condannati i perversi, disse, che saranno le loro operazioni. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum... esurivi enim, et dedistis mihi manducare*, con quel che segue. E per lo opposto: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum... esurivi enim et non dedistis mihi manducare, etc.* Sentimento corrispondente a quanto avea predetto nel capo 16. v. 27. cioè, che *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui... et tunc reddet unicuique secundum opera ejus*. Ma se l'opere buone non fossero necessarie per la salute, a che proposito farle entrare per tutto come necessario requisito? Dovea dire, che basta la sola fede, che soltanto il credere, o non credere sono il contrassegno di chi lo ama, e il soggetto della tremenda giudicatura. Richiese le opere. Dunque le dichiarò necessarie.

S. Giacopo nella sua Cattolica c. 1. v. 22. conformemente alla dottrina del Divino Maestro: *Estote*, disse, *factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos*. Se la sola fede bastasse sarebbe anche bastante il solo ascoltare la divina parola; ma no, dice l'Apostolo, v'ingannate, se voi credete; e però nel capo seguente v. 20. dichiara per uomo vano, chi si persuade bastar la fede senza le opere: *Vis autem scire, o homo inanis, quoniam fides sine operibus mortua est? Abraham Pater noster nonne ex operibus justificatus est offerens Isaac filium suum super altare?* E quindi conchiude v. 22. che si ricerca e fede, e opere, che si danno scambievolmente la perfezione necessaria. *Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est.*

Allè Scritture fanno eco i Padri. S. Giovanni Crisostomo, orat. 5. advers. Anom. Dogmatum, dice, *salubritati*, ecco la necessità della fede, *addamus illam, quæ in vita, et operibus est, puritatem, ne dimidiata tantum habeamus ea, quæ ad salutem perducunt*. Ecco le opere. Secondo adunque il S. Dottore in due classi dividonsi le cose necessarie alla salute, cioè fede, e santità

di costume , se manchi o l' una , o l' altra , tutto è perduto. Lo stesso ripete commentando l' Epistola ai Romani *cap. 8.* dicendo *Fieri non potest , ut salvetur , qui post fidem torpescit.* E nel *Lib. 4. de Sacerd. Nihil lucri ex sana fide , si vita sit corrupta.* S. Ambrogio sopra il *cap. 4.* dell' Epistola agli Ebrei: *Non sufficit fides , sed debet addi vita fidei condigna.* E per lasciare gli altri, S. Gregorio Magno scrivendo ai Re Teodorico, e Teodeberto: *Si vita de est , fides non habet meritum , beato Jacobo attestante qui dicit , fides sine operibus mortua est.* Dunque anche i Padri riconoscono la necessità delle opere buone non solo per disporsi alla giustificazione, ma ancora dopo ottenuta per conseguire l'eterno premio.

Quindi il Concilio di Trento *sess. 6. can. 19.* definì : *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem , cætera esse indifferentia , neque præcepta , neque prohibita , sed libera , aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos ; anathema sit.* E nel *can. 20.* *Si quis hominem justificatum , et quantumlibet perfectum , dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei , et Ecclesiæ , sed tantum ad credendum ; quasi vero evangelium sit nuda , et absoluta promissio vitæ æternæ sine conditione observationis mandatorum ; anathema sit.* Se adunque per la eterna salute è necessaria l'osservanza di quanto ci vien prescritto, non può più mettersi in dubbio la necessità delle buone opere per un tal fine.

Contra questa Cattolica verità insorse Flacco Illirico , co' suoi seguaci negando assolutamente una tale necessità, volendo , che basti la sola fede. Ma una così spropositata opinione viene rigettata comunemente dagli altri Protestanti, asserendo, che le opere buone sono necessarie per la salute, non però nel senso della Cattolica Chiesa, mentre le ammettono bensì necessarie, ma come soltanto semplici condizioni , non come meritorie della medesima. Quindi non ci perderemo nel confutare i primi, confutati dagli altri loro pari , e compagni nella deserzione della fede Romana ; e passeremo a trattare contra gli altri del merito delle opere stesse e faremo vedere, quanto essi pure s' ingannino.

CAPITOLO VIII.

L'uomo giustificato con le sue opere accompagnate da tutte le condizioni di sopra esposte merita de condigno e l' accrescimento della grazia in questa vita , e il premio eterno nella futura. Ma non già con lo stesso merito può meritarsi nè la giustificazione , nè il risorgimento , se mai di nuovo cadesse , nè la perseveranza per qualche tempo nella giustizia , e molto meno la perseveranza Finale.

Che le opere buone fatte dal giusto co' requisiti spiegati sieno meritorie *de condigno* della eterna vita , lo dimostrano chiaramente le divine Scritture. In S. Matteo *cap. 5. v. 12.* animando il Redentore i suoi discepoli alla sofferenza delle persecuzioni, *gaudete*, disse loro, *et exultate*, *quoniam merces vestra copiosa est in cælis*. S. Paolo nella 1. ai Corintj *cap. 3. v. 8. Unusquisque autem*, dice, *propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Ma la mercede corrispondente alla fatica è mercede propriamente detta corrispondente al merito. Dunque le opere dei giusti sono in rigore meritorie della vita eterna. Di più. Lo stesso Apostolo chiama la vita eterna corona, che rendesi da Dio giusto Giudice. Ora se non corrispondesse al merito propriamente tale, non sarebbe atto di giustizia, ma di pura liberalità, e però non avrebbe detto, *quam reddet mihi Dominus in illa die justus Judex*, ma *Deus bonus; et liberalis*. E scrivendo agli Ebrei *c. 6. v. 10.* gli anima alla perseveranza nel bene, e ne dà loro per cagione la giustizia di Dio, con cui rimunerà chi lo serve: *Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri*. Se adunque è effetto di giustizia la retribuzione, anche l' opera, a cui corrisponde, fonda titolo reale per ottenerla.

Alle Scritture concordano i Padri. S. Cipriano, *Lib. de Unit. Eccl. Accipiant*, dice, *merita nostra mercedem*. E S. Agostino *Epistola 105. o 194. ad Sixtum c. 3. Nulla igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi fierent, merita non fuerunt*; con le quali parole espressamente distingue ciò che nel giusto è puramente gratuito, e ciò che se gli deve come mercede. E nel *cap. 5.* della stessa lettera rendendo la ragione perchè l' Apostolo abbia chiamata grazia la vita eterna, come abbiamo di sopra osservato, dice, che poteva giustissimamente chiamarla stipendio della giustizia, come chiama stipendio del peccato la morte: *quis non eum congruentissime, et consequenter addere judicaret, si diceret: stipendium autem justitiæ vitæ æterna? Et verum est; quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors; ita merito justitiæ tanquam stipendium*

vita aeterna. Ma per levare alla umana superbia l'occasione d'invanirsi la chiamò grazia, perchè il merito, con cui si acquista, è della grazia effetto, come abbiain detto.

Lo stesso affermasi dal II. Concilio di Oranges *can. 18.* così dicendo: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant*. E finalmente il Tridentino dopo avere nella *sess. 6. cap. 16.* spiegata, e confermata la stessa verità con varj testi delle divine Scritture, nel *can. 32.* così definì: *Si quis dixerit hominis justificati opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri...vitam æternam....anathema sit.*

La ragione assegnasi dall'Angelico 1. 2. q. 14. a. 3. Le opere fatte dal giusto procedono dalla virtù movente dello Spirito Santo, che le indirizza alla vita eterna, e sono fatte da un soggetto costituito figlio di Dio. Ora per rapporto al primo acquistano un valore proporzionato al premio; per rapporto al secondo acquistano il diritto alla eredità. Dunque nulla manca a renderla meritoria *de condigno* della vita eterna.

Ciò supposto per infallibile, per naturale conseguenza ne segue, che il giusto medesimo con le stesse opere meriti nel modo stesso l'accrescimento della grazia, e della gloria. Poichè un tale accrescimento quantunque non sia il termine ultimo, a cui tende la grazia, è però un mezzo, che serve sempre più efficacemente, e più perfettamente a conseguirlo; essendo indubitato, che corrispondendo il grado di gloria al grado di grazia, e della carità, quanto queste sono in maggior perfezione, anche quello diviene più ampio, e più abbondante; e per altro tutti sono dello stesso ordine, e dignità. Dunque se il giusto merita *de condigno* la gloria, anche *de condigno* meriterà l'accrescimento della grazia, e della gloria medesima. Così abbiamo espressamente da S. Agostino, *epist. 106.*, o 186. *ad Paulinum cap. 3. Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*. E il Concilio di Trento nel canone sopraccitato lo ha definito, fulminando l'anatema contro coloro, che asserissero, il giusto con le sue sante azioni *non vere mereri augmentum gratiæ....atque etiam gloriæ augmentum*. È vero, che il Concilio non adopra la formola *de Condigno*; ma ciò che importa? mentre col *vere mereri* indica chiaramente da lui intendersi un merito propriamente tale, e negato dagli eretici; contro de' quali fu posto quel canone. Ora costoro non negavano il merito impropriamente detto, ma il vero merito, che per esprimerlo la Scuola lo chiamò *de condigno* per indicare la dignità, e proporzione dell'opera col premio. Dunque inte-

se di parlare di questo , e non di quello ; che *de congruo* suole denominarsi.

Contra la esposta Verità declamano i Riformatori Lutero , e Galvino , non volendo , che l' uomo per quanto giusto supponga- si , sia capace di propriamente meritare cosa alcuna appresso Dio ; conseguenza necessaria della eretica loro idea da noi sopra impu- gnata circa la giustificazione , la quale se secondo loro non mette nulla nell' anima , ma anzi vi lascia i peccati , che solo non ven- gono imputati a reato perchè ricoperti colla giustizia di Cristo , che la fede si appropria , necessariamente ne segue , che le azio- ni del giusto non acquistano alcun-intrinseco valore per essere proporzionato al premio. Tanto più , che secondo un altro loro ere- tico sentimento tutte le azioni anche de' giustificati sono in sè stesse peccati , e per conseguenza non possono fondar merito. Il qual principio toglie alle azioni anche il merito improprio , cioè quello di convenienza , che per altro , contraddicendosi aperta- mente , non negano. Poichè una azione peccaminosa , siccome im- portante offesa di quegli , contro cui si commette , così è impos- sibile , che possa mai includere convenienza per ottenere dal me- desimo alcun favore.

La maggior parte de' loro argomenti , con cui tentano di con- fermare il loro errore , gli abbiamo già preoccupati confutando le condizioni da essi assegnate per l' opera meritoria. Vediamo nondimeno cosa abbiano a soggiungere. Se le opere , dicono , dei giusti fossero meritorie *de condigno* della eterna vita , Cristo non sarebbe il solo , che ce l' avesse meritata : il che è falso , e ingiu- rioso al carattere di Redentore. Dunque non vi sono altri meriti , se non i da lui acquistati.

Anzi ; rispondo io , dall' asserire le opere de' giusti realmente meritorie si fa più onore , e si dà maggiore risalto al merito del Mediatore divino ; e si degrada nello spropositato loro sistema. Dimando io : Due sovrani riscattano da schiavitù penosa due re- spettivi suoi sudditi , egualmente impotenti a procacciarsi la liber- tà ; ma uno paga soltanto il prezzo del riscatto , e lascia il riscat- tato nella natia sua indigenza. L' altro oltre il necessario sborso comparte al liberato tal capitale , e lo adorna di tali prerogative , che subito possa comparire tra' grandi del regno , e pretendere ai primi onori. Chi è di questi due più magnifico Liberatore ? Cer- tamente il secondo , e non il primo. Ora gli Avversarij fanno Cri- sto Liberatore nel primo senso ; i Cattolici nel secondo : chi di es- si fa più risaltare la liberazione dell' uman genere da lui operata ? Basta aver occhi per vederlo. Diciamo adunque , che i meriti dei giusti non sono meriti talmente loro proprj , che i meriti di Cristo non vi abbiano alcuna influenza ; questo è un errore già condan-

nato in Pelagio; ma sono meriti bensì da' giusti acquistati, perchè operati col suo volere; ma sono insieme frutti della grazia meritataci da Cristo, che innalzando l'azione del giusto all'essere di sovrannatura, le e comunicando alla medesima il valore de' suoi meriti, fa che sia proporzionata al premio, e fonda titolo giustissimo, supposta la divina promessa, per ottenerlo. Gloriosissimi adunque sono al Redentore i meriti de' giusti, mentre lo dimostrano non solo Liberatore così potente, e benefico, che trasfonde la sua esuberante pienezza anche ne' liberati, e in certa guisa li divinizza per renderli partecipi della sua stessa eredità. In quella guisa che somma gloria a Dio risulta dall'essere non solo in sè medesimo infinitamente perfetto, ma perchè ancora alle sue creature a larga mano comunica le sue perfezioni.

Il merito *de condigno*, soggiungono, o si consideri nell'azione, che si dice importarlo, o si consideri in ordine al premio, a cui pretende, è impossibile alla creatura. Imperciocchè per rapporto al primo, quale condignità vi può essere tra un'azione transitoria, e un premio eterno, per cui appunto dicesi, che Iddio rimunerà *ultra condignum*? Per rapporto al secondo il premio è Dio, soggetto infinito, l'azione meritoria è finita. Ora tra il finito e l'infinito non ci ha proporzione. Dunque nemmeno ragion di merito, che sempre suppone una convenevole proporzione.

Non solo non è impossibile, ma è reale, e di fatto ne' giusti il vero merito *de condigno*, e l'argomento proposto è un puro miserabile equivoco, che nulla conchiude. Dico adunque, che la condignità dell'azione non si desume dall'esser fisico, e dalla durezza della medesima; ma dalla grazia, da cui procede, la quale siccome costituisce il giusto figlio di Dio, così innalza la sua azione, e la proporziona con la eredità, che ha insieme ragione di premio; mentre la costituisce una operazione sovrannaturale da un principio tutto divino, essendo la grazia abituale, come si è detto, una partecipazione della divina natura, e l'attuale un movimento prodotto dallo Spirito Santo, e per conseguenza non può avere altro termine, che Dio medesimo come ultimo fine beatificante; e sotto questo riguardo ha e titolo di eredità, e di premio: Di eredità; perchè essendo il giusto suo figlio, e confratello di Cristo, a lui ancora appartiene il titolo di coerede. Di premio poi, in quanto questa così magnifica eredità ha Iddio voluto che si meriti con le opere corrispondenti, come ha fatto Cristo medesimo, a cui quantunque ella appartenesse per naturale diritto, come Figlio al Padre consustanziale, ha nondimeno voluto meritarsela con la sua morte. E in ciò maggiormente apparisce la divina Beneficenza; poichè ciò, che si acquista per titolo di eredità, è un tanto determinato, che non può crescere per volontà dell'erede. Ma quello, che si consegue a titolo di

premio , tanto cresce , quanto il merito divien maggiore. Onde avendo voluto Iddio, che l'uomo potesse acquistarsi maggior grado di gloria , stabili , che la eredità promessa a tutti , potesse farsi maggiore col merito delle proprie azioni, e fatiche.

Oltredichè se la durazione dell'opera fosse il fondamento del titolo per conseguire il premio, sarebbe anche il fondamento del titolo pel gastigo. Come adunque Iddio punisce giustamente l' opera transitoria peccaminosa con un supplizio eterno ? Giustamente la punisce così , come si è detto altrove , perchè se passa l'azione , non si cancella il reato , nè la malizia della volontà, che volle piuttosto incontrare il gastigo , che sapeva essere eterno , che non amare il peccato. Nel modo istesso anche rispetto al premio ; transitoria è l'azione quanto all'essere suo fisico , ma moralmente sussiste nella grazia , che si conserva , e nella volontà sempre costante nel preferire Iddio ad ogni cosa creata , per cui liberamente amando la giustizia fino alla morte , si pone in uno stato, in cui sempre l'amerà senza mai incorrer pericolo di abbandonarla.

Dicesi poi , che Iddio premia *ultra condignum*, non perchè non supponga il merito , ma perchè rimunerà con generosità eccedente lo stesso merito ; poichè alla fine il merito della creatura è finito , e limitato al breve corso di questa vita ; laddove il premio è infinito nella sua durazione per tutta l' eternità. *Id enim* , lo esprime S. Paolo nella 2. ai Corinti c. 4. v. 17. *Quod in presenti est momentaneum , et leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitate aeternum , aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

Finalmente quantunque Iddio sia in sè stesso infinito ; non prova , che anche il merito debba essere infinito , poichè questo non riguarda in ragione di premio Iddio come è in sè stesso , ma come comunicabile alla creatura , vale a dire in una maniera limitata ; e però altrove abbiamo detto , che il premio non è eguale rispetto a tutti , ma corrispondente al merito di ciascheduno. In una parola tutti vedono , e godono Dio , ma non infinitamente , ma più o meno perfettamente , secondo il grado della grazia , e carità , che la morte ha ritrovato in ognuno in particolare.

Se però la fede c' insegna darsi ne' giusti vera ragione di merito rispetto alla vita eterna , e all' accrescimento della gloria ; onde abbiám motivo di benedire la divina Bontà sì liberale verso di noi , e di eccitarci continuamente a moltiplicare le opere salutari per rendere il capitale più ricco ; anche per umiliare la umana superbia , acciò non presuma di sè medesima , parimente c' insegna , che molte sono quelle cose concernenti alla eterna nostra salute , che con niuno de' nostri sforzi possiamo prometterci di ottenerle come premio dovuto , ma solo sperarlo dalla divina affatto gratuita misericordia.

È pertanto primieramente di fede non potersi mai meritare nè con merito *de condigno*, nè con merito *de congruo*, la prima grazia attuale, con cui Iddio previene la volontà per incamminarla nella strada della salute.

Non v'è bisogno di diffonderci per provare una tal verità, mentre è una necessaria conseguenza di quella già dimostrata contra i Pelagiani, e Semipelagiani, con cui da' Cattolici si confessa, che nulla può fare l'uomo di salutare senza la preveniente grazia, che lo ecciti, lo sani, e lo rinforzi ad operare. Imperciocchè se questo è di fede, sarà anche di fede il non potere l'uomo in verun conto meritarsi una tal grazia. Di fatto se parliamo del merito rigoroso, l'uomo senza la grazia non ha se non forze naturali, e però le sue azioni sono puramente naturali, e con l'aggiunta di più, ritrovasi macchiato di colpa nemico a Dio. Ora qual proporzione, e condignità possono avere con la grazia sovranaturale? Qual merito può acquistarsi finchè ritrovasi in tale stato? Dunque non vi può essere merito *de condigno*, il quale importa, come abbiain veduto, e proporzione al premio, e suppone la persona amica, e figlia di Dio.

Ma nemmeno merito di congruenza, poichè questo consiste nella pura convenienza, per cui il remuneratore per effetto di liberalità si muove a contribuire all'operante qualche favore a motivo, che siasi impiegato in fargli cosa di suo servizio, e piacere. Ora senza la grazia non vi può essere fede, senza la fede *impossibile est placere Deo*; senza la prima grazia, l'uomo non può neppure pensare di rivolgersi a Dio come a suo ultimo fine sovranaturale, e per altro è attualmente suo nemico. Dunque non può far nulla che sia di suo gradimento, e per conseguenza fondare congruità per ottenere cosa alcuna dalla sua benchè infinita liberalità. Oltre di che se nell'uomo potesse precedere qualche ragion di merito, anche di sola convenienza, non sarebbe più la grazia un dono puramente gratuito. *Aufertur gratia, cum a libero praevenitur arbitrio*, dice S. Prospero *adv. Collat. c. 39*. Onde il Concilio di Trento *sess. 6. cap. 5.* insegnò: *Justificationis exordium in adultis a Dei per Jesum Christum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur*. Esclude adunque il Concilio qualsivoglia ragion di merito, e tutto deve attribuirsi alla sola, e pura divina gratuita misericordia.

Ottenuta gratuitamente la prima grazia, può bensì l'uomo con le altre susseguenti meritarsi *de congruo* la giustificazione, ma non mai *de condigno*, restando essa sempre un dono puramente gratuito.

Tanto espressamente insegnasi da S. Paolo, il quale nella sua ai Romani *cap. 3.* dopo aver detto *v. 22.* che la giustizia di Dio

si ottiene con la fede di Gesù Cristo, nel v. 24. soggiunge, che la collazione di una tale giustizia è onninamente gratuita: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu*. La fede adunque è il mezzo, e disposizione per essere giustificati, ma non fonda titolo rigoroso di merito, e però resta la giustificazione un puro effetto indebito della divina Liberalità. Conferma lo stesso nell'altra scritta a Tito cap. 3. v. 5. dicendo: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus S.* Ora per nome di opere di giustizia devono intendersi tutte le buone da noi fatte prima di essere giustificati, essendo la proposizione apostolica universale; queste per altro secondo l'Apostolo non fondon merito, altrimenti non sarebbe più vero, che per loro riguardo non siamo giustificati. Dunque con niuna opera precedente la giustificazione può questa meritarsi con merito rigoroso.

E così la intende tutta la Cattolica Chiesa, dicendo il Tridentino sess. 6. cap. 8. *Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ Catholicæ consensus tenuit, et expressit, ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium.... gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt.... ipsam justificationis gratiam promeretur; si enim gratia est, jam non ex operibus.*

E la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè tutto il fondamento, per cui dicesi, che l'uomo può meritare *de condigno* appresso Dio, è la grazia abituale, poichè facendolo questa rinascere figlio di Dio, lo rende a lui grato, e dando all'opera un essere sovranaturale, la rende al premio proporzionata. Ora prima dell'infusione di questa grazia niuna di tali prerogative ritrovasi nell'uomo, poichè supponesi ancora della colpa macchiato. Dunque non può in verun conto meritare *de condigno* la giustificazione, la quale appunto consiste nella prima infusione della grazia; altrimenti sarebbe l'effetto prima della cagione, cioè il merito prima del principio, da cui procede, il che è un assurdo manifesto.

Solo adunque resta il merito improprio, vale a dire di disposizione, con cui muove la divina Bontà a perfezionare quanto ha in lui principiato con la collazione delle sue grazie attuali. Così ci insegna Sant' Agostino nella spesso citata lettera *ad Sixtum*, col dire: *Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat; neque enim est nullum meritum fidei, quia ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, et descendit justificatus merito fidelis humilitatis, quoniam qui se humi-*

liat, exaltabitur. E nel *Lib. de Prædest. Sanctior. cap. 2. Quis autem dicat eum, qui jam cœpit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?* Riconosce adunque il Santo qualche sorta di merito nelle precedenti disposizioni, ma merito, che non può nulla pretendere come dovuto, ma solo sperare di ottenere dalla divina Misericordia, la quale mirando con clemenza la fedele corrispondenza alle sue grazie, con cui previene il peccatore, s' inclina a dargliene delle ulteriori, finchè giunga al punto, in cui lo faccia passare dalla colpa alla grazia. Lo stesso insegnasi dall' Angelico in 2. dist. 27. q. 1. a. 4. ad 4. in questi termini: *Indignum sumi potest negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis; quia his, qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; nec ex hoc sequitur, quod sit injustus, sed liberalis.*

E di fatto qual cosa più conveniente alla divina Bontà, che previene con le sue grazie chi neppure vi pensa, e positivamente anzi resiste, il concederle a chi procura di ben servirsi delle ricevute, e prega, e sospira per essere di nuovo ammesso nella sua amicizia? È vero, che la persona non è peranche a lui accetta, ma gli atti di fede, di speranza e di detestazione de' falli, di amore benchè imperfetto, sono effetti della sua grazia, e tendono al suo ossequio; onde non può a meno il suo cuore amoroso sempre propenso ad usare pietà, di non secondare la sua nobile inclinazione con l' accordare anche il massimo di tutti i doni, qual' è la giustificazione.

Se poi questo merito di convenienza sia di convenienza rigorosa, oppure di semplice impetrazione, discutesi dai Teologi, nè a noi appartiene entrarvi in simile controversia: dirò solo, che sembrami più probabile la sentenza, che sostiene essere un merito di pura impetrazione, dicendo l' Angelico 2. 2. q. 83. art. 16. ad 2., che *quamvis ejus (peccatoris) oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.* E S. Agostino *lib. de Prædest. Sanctorum cap. 7.* dà alla fede la forza d' impetrare, spiegando così la qualità del merito, che le attribuisce. *Ipsa prima datur, ex qua impetrentur cætera*, e più chiaro nella *epist. 106.*, o 186. *cap. 3. Qui ego habent fidem qua impetrent justificationem, per Dei gratiam pervenerunt ad legem justitiæ.* Tanto più che al merito *de congruo* rigoroso ricercasi, che la persona sia grata al premiante, il che non si verifica del peccatore, ma solo della sua azione, come fatta per impulso dello Spirito Santo.

Quello però, che più di tutto deve tenere l' uomo in sommo timore, e guardia, conseguita che abbia la giustificazione, si è, che quantunque sia giusto, non può meritarsi con merito *de*

condigno di essere di nuovo giustificato, se di nuovo si faccia reo di mortal colpa. Così abbiamo espressamente dalla bocca di Dio in Ezechiele *cap. 18. v. 24. Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem. . . . numquid vivet? omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.* Ora se il giusto potesse meritarsi con merito *de condigno* la grazia di risorgimento dopo la caduta, Iddio dovrebbe tenere in conto di diritto per concederla, le buone opere praticate. Dunque protestandosi egli di non più farne alcun caso, supposto che il giusto cada in peccato, perirà anche in lui ogni ragione almeno di merito rigoroso.

In secondo luogo, conforme alla Dottrina di sopra esposta del Tridentino *sess. 6. cap. 8.* la giustificazione è onninamente gratuita, nè alcuna delle previe disposizioni può meritarsela condegnamente: come adunque il giusto potrà meritarsi con un tal merito il risorgimento dopo la caduta? Non è evidente, che supposto il merito di condignità, non sarebbe più gratuita la giustificazione, ed egli sarebbe sicuro di averla ad ottenere almeno in fine della vita? Poichè il merito predetto fonda titolo di giustizia.

La ragione assegnasi dall' Angelico *1. 2. q. 114. a 7.* Il merito, dice, *de condigno* fondasi nella grazia, che dà all'azione il valore corrispondente al premio; ora cadendo il giusto in peccato perde la grazia, e di degno diviene indegno, e di amico nemico; come adunque può meritarsi per titolo di giustizia il risorgimento?

Nè punto giova, che il giusto meriti *de condigno* la grazia, il qual merito resta nella accettazione di Dio, e risorgendo di nuovo gli viene ascritto; poichè intanto gli viene ascritto, in quanto di nuovo rimettesi in istato di grazia, ed essendo le opere antecedenti alla caduta, state fatte in grazia ritornano ad essere vivificate; ma siccome persistendo in peccato, quelle più non si contano; e morendo in tale stato, si dannerebbe, così per quanto grande sia il merito acquistato, cadendo in colpa, a nulla serve per meritarsi il risorgimento.

Anzi l'Angelico va più avanti, e sostiene, che neppure con merito di congruità può meritarsi il predetto risorgimento. Perchè, argomenta egli, acciò un giusto meriti per convenienza ad un altro la conversione, è necessario, che da quegli non si opponga volontario impedimento con l'attacco alla colpa. Ora quando il giusto decade pel peccato dalla giustizia, e perde ogni merito acquistato, e diviene indegno, e colla volontaria caduta oppone ostacolo all'effetto, che avrebbe potuto produrre il merito, ancorchè sussistesse; dunque neppure con merito *de congruo* può meritarsi il risorgimento, e però conchiude; *et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.*

Solo adunque gli resta il merito della impetrazione, chiamato merito *de congruo* impropriamente, in quanto che confidato nella Divina Misericordia, che supera in infinito la creata indegnità, a lei ricorre pei meriti di Gesù Cristo, per ottenere la grazia dello ristabilimento nella sua amicizia; e se l'ottiene, è un puro effetto gratuito di liberale munificenza, non cosa dovuta per alcun titolo al postulante.

Per un altro motivo si è compiaciuta la Divina Bontà di somministrare all'uomo per istare sempre in un salutare timore, nè per quanto merito sembrare gli possa di avere acquistato, credesi sicuro, ma anzi con sempre maggiore diligenza, e fervore attenda alle opere di pietà; ed è l'aver bensì promesso a perseveranti fino alla fine l'eterno premio, ma non avere promesso la perseveranza nel bene, tratto amorosissimo di Provvidenza, acciò nel tempo stesso avesse l'uomo ed un continuo stimolo al bene operare, e vivendo nella incertezza, stesse sempre umile, nè mai presumesse di sé medesimo. Quindi stabiliscono d'accordo tutti i Cattolici essere la perseveranza nel bene un dono talmente gratuito, che niuno può meritarselo con merito rigoroso, vale a dire *de condigno*.

Prova una tale verità l'Angelico nella sopraccitata questione, art. 9. primieramente col fatto, discorrendo in tal forma. Egli è indubitato, che qualunque sia la cosa, che appresso Dio si merita principalmente con merito rigoroso, siccome fondato nella immanicabile sua promessa, infallibilmente si ottiene, qualora non si opponga l'ostacolo del peccato, per cui perdendo ogni merito, rendesi indegno di premio, e solo meritevole di castigo. Ora quanti sono giustificati, ed operano azioni meritorie di vita eterna, eppure non ottengono la perseveranza, e o cadendo in peccato non più risorgono, tornano a ricadere, e muojono peccatori? Dunque non meritano la perseveranza, perchè se l'avessero meritata, l'avrebbero anche ottenuta.

In secondo luogo, soggiunge il S. Dottore un altro argomento dedotto dalla ragione. Avendo l'uomo il libero arbitrio mutabile dal bene in male, e dal male in bene, in due maniere può da Dio ottenere la perseveranza nell'uno, e la continua fuga dall'altro. Primo in quanto unendosi inseparabilmente con lui Sommo Bene, viene la sua volontà talmente confermata nell'amore della giustizia, che non può più dipartirsene, e questo succede nella Patria Beata. In secondo luogo, in quanto Iddio con un continuato soccorso talmente lo fortifica, e lo difende, che quantunque possa cadere, non cade però, e se cade di nuovo, prontamente lo fa risorgere, e proseguire sino alla morte la strada della salute. Dalchè si vede, che la prima perseveranza è un effetto o una circostanza inseparabile dal termine felicissimo, a cui è giun-

to il giusto, e però se può meritare la gloria, che è il termine, può anche meritare la perseveranza predetta, che necessariamente vi è congiunta. Ma la perseveranza in questa vita non ha ragione di termine, ma di moto verso il termine, il quale procede dalla Divina virtù, che muove, assiste, e difende il giusto viatore. Dunque avendo ragione di principio di merito, siccome non può meritarsi la prima grazia, così nemmeno la perseveranza finale con merito rigoroso, non potendo il principio di merito essere nel tempo stesso effetto del medesimo merito; quindi conchiude, che *Deus gratis perseverantiæ donum largitur cuicumque illud largitur*.

E di fatto bisogna dire, che sia così. Poichè acciò l'uomo meriti con merito *de condigno*, abbiamo già dimostrato essere condizione necessaria la Divina promessa. Ora nelle Divine Scritture troviamo bensì promessa la vita eterna a perseveranti; ma in nessun luogo rilevasi promessa la perseveranza; anzi all'opposto replicati avvisi per vivere del continuo con timore di non ottenerla. *Servite Domino in timore*, dicesi nel Salmo 2. v. 11. S. Paolo nella 1. ai Corinti cap. 10. v. 12. *Qui se existimat stare, videat ne cadat?* e ai Filippensi cap. 2. v. 12. *Cum metu, et tremore vestram salutem operamini*. Che più? Cristo medesimo insegnando ai Discepoli cosa doveano chiedere a Dio, tra le altre cose ordinò, che dimandassero di essere liberati dai pericoli di cadere, con quelle parole, *et ne nos inducas in tentationem*. Ora non ci sarebbe più motivo di temere quando la perseveranza fosse premio dovuto alle opere meritorie, siccome non ha motivo di temere di non conseguire la gloria, chi perseverando fino alla morte, se l'ha meritata. Non altro merito adunque può muovere Dio a concederla, se non quello della umile, e perseverante preghiera, ma questo non è merito propriamente detto, ma solo una disposizione, perchè Iddio per effetto di sua gratuita Liberalità, con cui si degna di riguardare i suoi servi, la conceda.

Siccome poi ognuno per mezzo della orazione può impetrare dalla Divina Misericordia i suoi gratuiti doni, così può anche impetrarli agli altri, quando questi non pongono ostacoli volontari, per cui rendansi indegni di riceverli. Ciò deducesi dalle Scritture. Imperciocchè Gesù Cristo ci comanda in S. Matteo cap. 5. v. 44. di pregare per chi ci perseguita, e ci calunnia: *Orate pro persequentibus, et calumniantibus vos*. Ma perchè volere, che preghiamo, se nulla avessimo ad ottenere? Dunque se siamo obbligati a pregare, segno egli è, che possiamo loro impetrare delle grazie, e tanto più facilmente, quanto l'atto procede da maggiore fervore di carità, che in tale preghiera si esercita.

L'Angelico ne dà la ragione nell'art. 6. della q. *sopraccit.* col dire: Che siccome l'uomo giusto adempie il divino volere, ed è

amico di Dio; così è conveniente alla Divina Bontà, che condiscenda al suo pio desiderio di dare agli altri la spirituale salute, ed anche l'eterna gloria, quando questi, come si è detto, non se ne rendano ostinatamente indegni. Quindi la Chiesa riconosce la conversione di Saulo dalle preghiere di S. Stefano, per cui, come dice S. Fulgenzio, *serm. de S. Stephan.; quem habuit in terra persecutorem, in caelis meruit habere consortem*, e alle lagrime di S. Monica donò Iddio la conversione di Agostino, giusta la predizione di S. Ambrogio.

Restano da considerarsi per ultimo anche i beni temporali, cioè se questi possano meritarsi. Tratta questo punto l'Angelico nell'*art. 10.* della spesso cit. *q.*, e la discorre in tal forma. Tutto ciò che ha corrispondenza col merito, ha ragione di premio, e di mercede, e per conseguenza ha ragione di bene. Ora il bene rispetto all'uomo è di due sorte; uno assolutamente tale, vale a dire considerato secondo ogni riguardo, e questo è l'ultimo suo fine, cioè Iddio medesimo. L'altro è un bene, che può includere anche la ragione di male, e però è un bene imperfetto, che non è tale in ogni circostanza, e di questa sorta sono appunto i beni temporali, i quali sono beni, in quanto possono servire di mezzi per esercitare la virtù, e conseguire l'eterna vita, e possono essere veri mali per l'abuso, che si può farne, con impiegarli nello sfogo delle passioni. Se pertanto si considerino i detti beni sotto il primo riguardo, possono meritarsi in quella guisa, che si meritano con l'orazione le altre grazie e per sè, e per gli altri, poichè in tal caso sono mezzi per conseguire l'eterna vita; ma sotto il secondo non possono meritarsi, poichè allora hanno ragione di male, e se Dio li concede, sono un vero castigo, e non un premio. Che se qualche volta si dispensa agli empj in ricompensa di qualche buona azione da loro fatta, o dalla buona volontà, con cui fanno un'azione cattiva da essi creduta buona, hanno ragione di liberale ricompensa fatta loro non per riguardo al merito dell'operante, ma per riguardo alla divina intenzione, in quanto che siccome non lascia nulla di male impunito, così vuole, che nulla di bene qualunque siasi, resti senza la sua retribuzione. Quindi non devono mai chiedersi a Dio assolutamente tali beni, ma sempre colla condizione, che sieno per essere mezzi conducenti alla eterna salute. *Querite*, dice il Redentore, *primum Regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis*, per indicare il poco conto, che deve fare il Cristiano delle temporali felicità, e che tutte le sue premure devono essere rivolte verso la conquista del Paradiso.

DISSERTAZIONE SEDICESIMA.

DE' FONTI DELLA GRAZIA, O SIA DE' SACRAMENTI IN GENERALE,
CONSIDERATI.

ESSENDO il Redentore venuto al mondo per la riparazione dell'uman genere, non solo soddisfece pel suo reato alla divina giustizia, ma meritò inoltre quel dono inestimabile eccedente ogni naturale confine, che grazia autonomasticamente si denomina, per cui rimanesse risanato, rin vigorito, e santificato, e in tal forma divenisse un Popolo accettevole, tutto occupato nell'esercizio delle opere virtuose, per cui meritasse di conseguire il premio eterno nella Patria Celeste, di cui avea egli aperte col suo Sangue le porte. Nè di ciò contento, affinchè gli uomini per una parte non avessero a durare fatica per ritrovare il modo, onde rendersi partecipi di un tanto dono, e per l'altra non si ritirassero atterriti dalla fatica, se fosse il mezzo o troppo difficile nella pratica, o troppo multiplice nel numero, istituì, adattandosi alla loro natura composta di spirito, e di corpo, sette soli Simboli sensibili, che Sacramenti chiamaronsi, dai quali sgorgasse perennemente, come da tanti saluberrimi fonti, in chiunque si accostasse colle debite disposizioni la multiplice sua grazia corrispondente a bisogni della inferma, e ferita umanità, e quindi colla unanime professione de' medesimi dogmi, e colla comunicazione de' medesimi segni si formasse la sua Chiesa visibile a tutto il mondo, onde ognuno, che volesse, potesse entrare, e niuno avesse scusa, se disprezzandola, si rimanesse fuori, e perisse, giacchè questa era da lui stabilita per la vera, e sola porta della salute.

Ben intese l' amoroso disegno il nemico dell'uomo, e però affine di sconcertarlo, se mai fosse possibile, ogni arte adoprò per mezzo de' suoi perversi Ministri, facendo che e in generale, e in particolare si armessero e colla penna, e colla voce per impugnar questi pegni del divino amore, o inventandone egli pure di altra sorta tenere così invischiati nell'errore tutti coloro, che avessero la disgrazia di cadere nelle sue reti, e prestar fede alle sue menzogne.

Ecco pertanto il soggetto, su cui ci tratterremo nella presente Dissertazione, cioè considereremo quanto la Chiesa Cattolica insegna intorno ai Sacramenti presi tutti insieme, ed in comune; indi poi passeremo a trattare de' dogmi riguardanti ognuno in particolare.

CAPITOLO I.

Spiegato il nome di Sacramento , si dimostra qual sia la vera sua idea secondo il senso della Cattolica Chiesa.

Il nome di Sacramento o di Misterio desume la sua origine dalla relazione , che ha una cosa ad un'altra religiosa , e sacra , e però siccome sono diverse simili relazioni , così anche diversi sono i significati , che sono stati annessi ad una tal voce dagli Antichi Scrittori sì profani , che sacri. Da primi chiamavasi Sacramento quel dinaro , che da litiganti riponevasi appresso dei Sacerdoti in pena , acciò fosse consegnato al vincitor della lite , e restasse colla sua perdita punito l'ingiusto aggressore , che intentata l'avesse. Chiamavasi Sacramento il giuramento prestato da chiunque aggregar volevasi alla Milizia , e però i Soldati dicevansi Sacramentarij.

Dai secondi poi in tre diversi sensi prender si suole. Primieramente per significare una cosa sacra nascosta , come nella Sapienza c. 2. v. 22. *Nescierunt Sacramenta Dei* ; e in S. Matteo c. 13. v. 11. *Vobis datum est nosse mysteria Regni Dei*. El'Angelo parlando a Tobia chiamò Sacramento i segreti de' Re : *Sacramentum regis abscondere bonum est*. In secondo luogo adoprasì per indicare non la cosa sacra , ma il Simbolo o segno della medesima ; così nell'Apocalisse c. 1. v. 20. chiamansi Sacramento le sette stelle vedute dall' Evangelista nella destra del Redentore. Finalmente prendesi per indicare una cosa sacra , ed occulta , ma che consacra l'uomo , e lo santifica , e lo deputa al divin culto , e questo è il proprio significato di questo nome. *Sacramenta* , l' Angelico 1. 2. q. 102. a 5., *proprie dicuntur illa, quæ adhibebantur D-i cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei*.

A' moderni Riformatori tutti intesi alla novità dispiace , che nella Chiesa Romana si chiamino con tal nome i sacri Simboli della santità ; perchè dicono , che non ritrovasi nelle Scritture.

Non potevano dire cosa di questa nè più falsa , nè più ridicola. Imperciocchè è falsissimo , che nelle Scritture in sostanza non vi sia un tal nome , come lo abbiam veduto nella Vulgata , e adoprato da' Padri fino da' primi Secoli della Chiesa ; è poi ridicola , perchè essendo la voce *Sacramentum* una parola Latina , come vogliono ritrovarla nell' Ebreo , e nel Greco ? Ma vi è la sua corrispondente , poichè quello , che noi diciam Sacramento , i Greci lo esprimono colla parola , Misterio . Alla fine però essi pure fecero la grazia di adottare la medesima voce , e servironsi di essa nella Confessione Augustana , e in quella di Witemberga , di-

mostrando anche in questo la loro consueta instabilità , carattere proprio della menzogna.

Passando ora dal significato del nome alla cosa significata , insegna la Cattolica Chiesa essere il Sacramento un segno sensibile da Dio istituito in sè contenente la efficacia d' indicare , e produrre la santità , e la giustizia. *Res sensibus subjecta* , così il Catechismo Romano p. 2. c. 1. n. 11. , *quæ ex Dei institutione Sanctitatis, et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vim habet.* La quale definizione coincide con quella già data da S. Agostino lib. de Cathelizand. Rudib. c. 26. , *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibile signum ad nostram justificationem institutum.* Ma la prima può adattarsi a tutti i Sacramenti ; laddove l' altra esprime soltanto l'idea di quelli della nuova Legge. Dal che raccogliessi cinque condizioni necessariamente dover concorrere per formare un vero Sacramento , cioè primo che sia un segno sensibile ; secondo istituito da Dio ; terzo per significare , e produrre qualche santità nel suscipiente ; quarto , che sia d' istituzion permanente ; e quinto , che abbia qualche analogia , o proporzione colla cosa significata.

Deve in primo luogo essere un segno sensibile. Perciò intendere fa d'uopo prima riflettere cosa voglia dire la voce *segno*. Questa significa una cosa , la quale importa sempre due idee , una , che rappresenta la medesima com' è in sè stessa ; l' altra , che rappresenta ciò , per cui significare fu istituita o dalla natura , o dall' altrui beneplacito : così il fumo è segno del fuoco per la naturale connessione , che ha con lui , un ramo d' albero posto pendente avanti ad una casa è segno , che ivi si fa osteria , perchè hanno stabilito così gli uomini. Onde si vede , che altri sono segni naturali ; altri di beneplacito , i quali per rapporto agli Autori , distinguonsi in divini , angelici ed umani ; e per rapporto alle cose significate in rammemorativi , se la cosa significata è passata , in dimostrativi se è presente , e prognostici se è futura. Di tutti questi segni altri solamente significano una qualche cosa , ma nulla operano , ed essi chiamansi speculativi ; altri oltre il significato producono in chi li adopra la cosa significata , e il comun senso ha dato loro il nome di pratici.

Ciò supposto , ella è sentenza comune , dovere il Sacramento essere in primo luogo un segno sensibile. Di fatto essendo i Sacramenti quelle cose , per cui gli uomini si uniscono nel professare pubblicamente la medesima Religione , e per le quali viene innalzato il loro spirito alla cognizione delle cose spirituali , qualora non fossero segni sensibili , non potrebbero servire nè di vincolo , nè di gradino a creature , che per loro natura dipendono dalle impressioni de' sensi per concepire le cose spirituali.

Deve in secondo luogo riconoscere la sua istituzione da Dio ;

poichè siccome a lui solo appartiene il determinare il culto , con cui vuole essere onorato , e i mezzi , per cui vuole dispensar le sue grazie; così essendo i Sacramenti quelli, che importano e l'una, e l'altra prerogativa , non possono per conseguenza instituirsi , se non da Dio.

Nè basta , che sia un segno sensibile d' istituzione divina , poichè abbiamo nelle divine Scritture molti segni da Dio instituiti , ma non per questo furono mai riconosciuti per Sacramenti. Così l' iride fu data per segno della manutenzione della divina promessa di non mandar più il Diluvio. Il passaggio degli Ebrei del Mar Rosso Simbolo del futuro Battesimo , la Manna dell' Eucaristia , e simili , ma non furono Sacramenti. Perchè un segno sia tale , deve essere instituito per significare una cosa sacra santificante il suscipiente , e insieme avere in sè o la fisica , o la morale efficacia di conferirla , qualunque poi ella siasi o legale, ed esterna , ed interna , e sovrannaturale ; e però sono segni pratici di cosa sacra , e non puramente speculativi , come dimostreremo diffusamente a suo luogo.

Essendo poi i Sacramenti i vincoli , che uniscono gli uomini in una Religione ; dovendo questa essere stabile , e permanente, anch' essi devono partecipare delle medesime condizioni , cioè durare finchè dura la Religione , per cui furono instituiti ; altrimenti sarebbero gli uomini esposti in un punto così essenziale, qual' è la Religione , a continue variazioni , le quali non potrebbero partorire se non disordine , e sarebbe affatto inconveniente alla Sapienza infinita del divino Istitutore. Quindi il serpente di bronzo fatto per divino comando da Mosè nel Deserto non fu Sacramento , anche supposto , che avesse conferita qualche santità , perchè mancante di permanenza , avendo durato solo , finchè durò il flagello de' serpenti igniti , che infestavano colà il Popolo pellegrinante; e se conservossi fino ad Ezechia , fu una materiale conservazione del simulacro , ma non in ragione di segno , che producesse alcun effetto.

Per ultimo deve avere qualche analogia o proporzione con la cosa significata, dicendo S. Agostino nella sua lettera 98. o 23. *ad Bonifac.*, *che si Sacramenta quamdā similitudinē earum rerum, quarum Sacramenta sunt, non habent, omnino Sacramenta non essent.* E con ragione, poichè essendo il Sacramento instituito acciò gli uomini per un tal mezzo vengano in cognizione della invisibile sua virtù , qualora non avesse alcuna proporzione con l' effetto medesimo , non potrebbero alla sua veduta , e applicazione concepirla , e conoscerla. Se per esempio invece dell' acqua nel Battesimo , avesse Iddio instituita una verga , e invece delle parole *ego te baptizo* , avesse ordinato il dire *ego te iango* , sarebbesi prodotto , se così avesse voluto , lo stesso effet-

to, non dipendendo Iddio dalla qualità degli stromenti per operare; sarebbe stato un segno; ma non sarebbe stato un vero Sacramento, non avendo relazione alcuna coll'effetto spirituale, che produce il Battesimo, che è la spirituale lavanda prodotta nell'anima di chi lo riceve.

Dalla esposizione delle indicate condizioni può ognuno comprendere il senso delle proposte definizioni del Sacramento, le quali, se convengono a qualsivoglia classe di Sacramenti, in tutto rigore però si verificano molto più de' Sacramenti Evangelici, come si vedrà in progresso.

Ma prima vediamo; cosa abbiano i nuovi Riformatori ritrovato da correggere nella Cattolica Chiesa Romana circa l'idea del Sacramento. I Sociniani di lui non altro concetto formano, che di un semplice segno, per cui distinguesi un Cristiano da qualunque altra Setta Giudea, o Pagana; e però lo definiscono: *Nudum, et simplex signum, quo Christianus a Judæo, vel Gentili distinguitur*. Non piacque nemmeno a Luterani, nè a Calvinisti una così stravolta idea, mentre vogliono, che ne' Sacramenti riconoscesi qualche cosa di più, cioè la forza di confermare le divine promesse: e però definirono i Sacramenti *signa, seu sigilla divinitus instituta ad obsignandas in nobis, et confirmandas divinas gratiæ promissiones, ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem, et excitandam nostram in Deum pietatem*, così Calvino lib. 4. Instit. c. 14.

Gli Anabattisti li chiamano *Allegorias seu signa quædam vitæ spiritualis morum, atque bonorum operum, quibus scilicet signis admonemur bonis operibus nos exercere*.

Zuinglio finalmente nel libro de *Ver. et Fals. Relig.* dice non altro essere il Sacramento, che *initiatio quædam, et oppignoratio, qua Christo se homines obligant, atque ejus militiæ nomen dant*.

Tutte queste definizioni hanno qualche cosa di vero, ma peccano, e sono false nel sostanziale. Sono vere in quanto che asseriscono coi Cattolici essere il Sacramento un segno sensibile divinamente istituito per distinguere il Cristiano dai seguaci di qualsivoglia altra Religione, e sigilli contestanti le divine promesse, eccitamenti al ben operare, e una deputazione, e obbligazione alla professione del Cristianesimo. Tutto ciò è vero, perchè tutto verificasi de' Sacramenti, come abbiamo nel Catechismo Romano p. 2. n. 13. ma questo contiene la parte dirò così men principale del Sacramento, poichè il primario costitutivo carattere è l'essere segno pratico, che produce ne' suscipienti qualche santità, parlando in generale di tutti, e producente la vera giustizia, e l'interna santificazione inerente nell'anima di chi lo riceve, se s'intendano i Sacramenti della Evangelica legge; onde escludendo gli

Eretici un tal carattere , le loro definizioni sono false , ed eretiche nel sostanziale.

Peccano ancora , perohè vogliono , che i Sacramenti sieno sigilli della giustizia rispetto a soli eletti , e non rispetto agli altri; il qual errore è conseguenza dell' altro, con cui pretendono tutta la giustificazione consistere nella sola esterna imputazione della giustizia di Cristo , la quale secondo loro si fa a soli eletti. *Docemus*, così Calvino nel libro de *Consens. inter. Tigurinos, et Genevenses de Re Sacrament.*, *Deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui Sacramenta percipiunt, sed tantum in electis.* E se qualche volta dicono essere i Sacramenti *instrumenta Dei ad nostram sanctificationem instituta* , sono in bocca sua parole senza significato , mentre per santificazione non altro intendo , che la mera esterna forza di eccitare la fede , ma non di produrre veruna interna santità , che ostinatamente da essi non si vuol riconoscere. Devono adunque rigettarsi come inette a spiegare la vera idea del Sacramento , ed erronee , perchè la alterano nel sostanziale , come si vedrà di proposito a suo luogo.

CAPITOLO II.

Fu cosa convenientissima , che ancora nella Nuova Legge s' instituissero Sacramenti ; e di fatto il Redentore Divino ne istituì sette nè più , nè meno , de' quali benchè non sia eguale tra loro la eccellenza , e la necessità , sono però tutti incomparabilmente di tutti gli antichi più perfetti , ed efficaci.

Quantunque delle opere esternamente da Dio prodotte per asserirne , senza pericolo d' ingannarsi , la convenienza , basti il sapere , che egli le ha fatte ; poichè essendo una cagione santissima , e sapientissima , non può dubitarsi , che non abbia avuti motivi del pari giustissimi , e sapientissimi di così fare ; contutociò supposto il fatto , non è fuor di proposito per ammirare maggiormente la sua sapienza , e bontà , il ricercarne , e tentar di discoprirne la convenienza. Tra queste tengono luogo distinto i Sacramenti , che senza dubbio furono da Dio istituiti in ogni stato durevole della natura umana , o potevano instituirsi.

Parlando pertanto di essi generalmente; l' Angelico Dottor S. Tommaso nella 3. p. q. 61. a. 1. da tre principj deduce essere stati necessari i sacramenti, (di necessità però di convenienza, non essendo Iddio da necessità alcuna costretto ad operare fuori di sè, nè ha bisogno di cagioni istrumentarie per produr ciò, che vuole, sia nell'ordine naturale, sia nell'ordine della grazia) cioè dalla condizione della umana natura; dallo stato, in cui ritrovasi l' uomo dopo il peccato; e finalmente dalla maniera, con cui l' uomo è so-

lito di operare. E quanto al primo. È proprio, dice, della soave Provvidenza divina il provvedere de' mezzi pel conseguimento del fine, a cui ha ordinato le sue creature secondo la natural condizione delle medesime. Ora è proprio dell'uomo il pervenire alla cognizione delle cose spirituali per mezzo delle sensibili; fu adunque convenientissimo, che s'instituisseno i Sacramenti, i quali essendo segni sensibili gli rappresentassero, e gli conferissero quelle cose, di cui abbisogna in ordine alla sua eterna salute che è il fine, per cui fu creato. Lo stesso avea detto prima il Crisostomo, *Hom. 83. in Matt.* in questi termini: *Si tu incorporeus esses, nuda tibi, et incorporea dona tradidisset; sed quoniam corpori adjunctum spiritum habes, in rebus corporeis spiritualia tibi traduntur.*

In secondo luogo. Siccome perito medico prescrive all' infermo la medicina nascosta in quelle cose, che sono di naturale suo gradimento, perchè più facilmente la prenda, e l' adatta più, che sia possibile, alla parte offesa, per ottenerne con maggiore efficacia la guarigione; così essendosi l'uomo pel peccato disordinatamente attaccato alle cose sensibili, fu convenientissimo, che nelle cose sensibili si presentasse a lui lo spirituale rimedio, onde più facilmente venisse a conoscere la sua efficacia, e senza molta fatica s'innalzasse a concepire ed amare quello, che non vedeva, o sentiva. Oltredichè serve ciò di mezzo per umiliare la sua superbia, mentre si vede obbligato per riavere la spirituale salute, a servirsi di cose, che per sè stesse sono a lui di lunga mano nella natura inferiori.

Finalmente essendo l'uomo solito ad operare con piacere nelle cose sensibili, e con difficoltà circa le cose puramente spirituali, acciò avesse anche in ordine alla propria eterna salute mezzi soggetti ai sensi, in cui occuparsi, per indi innalzarsi alle cose spirituali, fu conveniente l' istituzione de' Sacramenti, i quali consistendo in cose sensibili, potesse religiosamente occuparsi, e così stesse lontano dalle pratiche superstiziose.

Nè solo fu conveniente, assolutamente parlando l' istituzione dei Sacramenti, ma ancora convenientissimo, che secondo la diversità degli stati, in cui dovea ritrovarsi la umana natura, se ne istituisseno di diverso genere, vale a dire altri adattati allo stato dell' uomo prima della pubblicazione della legge, fino alla pubblicazione del Vangelo. ed altri consentanei al tempo dell' Evangelio medesimo. Dimostra ciò l' Angelico sì nel *4. sent. dist. 1. q. 1. art. 2. ad 4.*, sì nella somma *3. p. q. 61. art. 3. e 4.* Aveudo Iddio, dice, stabilito di riparare la rovina della umana posterità, cagionata dal primo Adamo prevaricatore, colla venuta al mondo, passione; e morte del secondo innocente da lui costituito Salvatore del mondo, come disse S. Paolo ai Romani *cap. 3. v. 24. justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ*

est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, era necessario, che per conseguire la salute fosse l'uomo reso partecipe di una tale redenzione. Determinò pertanto, che ciò si facesse mediante la fede nel medesimo Redentore; ed affinchè con qualche sensibile simbolo si protestasse anche esternamente una tal fede, e la virtù della Redenzione, istituì i sacramenti. Siccome però questa fede, quanto alla spiegazione degli articoli non fu sempre nella stessa precisione, e chiarezza, ma andò sempre crescendo a misura, che andava avvicinandosi la comparsa al mondo del Redentore; così la sua soavissima Provvidenza determinò secondo la diversità dei tempi i simboli protestativi diversamente significanti. Quindi perchè in Abramo avea acquistato la fede un notevole incremento, fu a lui prescritto un segno determinato, qual fu la circoncisione, per cui si distinguesse la sua discendenza da tutte le altre nazioni, come quella, da cui dovea nascere il Salvatore prefigurato in Isacco.

Coll'andare degli anni, essendosi moltiplicato il popolo del Signore, e cresciuta la fede quanto alla estensione, poichè era divenuta comune a tutta la Nazione Giudaica, si accrebbe il numero dei simboli, i quali più distintamente e nella sostanza, e nelle circostanze adombrassero la venuta del Redentore.

Finalmente essendo conveniente, che altri sieno i segni indicanti le cose passate, e le future; venuto il Redentore, nella cui fede seguita l'uomo ad essere giustificato, doveano istituirsi altri simboli, i quali con maggiore chiarezza significassero la redenzione di già operata, e avessero la virtù di conferirne a'suscipienti il frutto.

E di fatto, dal Redentore medesimo sette ne furono istituiti nè più, nè meno, cioè il Battesimo, la Confermazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Estrema Unzione, l'Ordine, e il Matrimonio.

Non occorre molto diffonderci per dimostrare questa prima parte del Cattolico dogma, mentre parlando in particolare di ognuno, faremo vedere essere ciascheduno un vero Sacramento d'istituzione Divina; e però qui solo produrremo ciò che riguarda il loro numero in generale. E primieramente a dimostrarlo concorrono con invariato consenso le due Chiese Latina, e Greca, le quali hanno sempre riconosciuto un tal numero preciso di sette Sacramenti nè più, nè meno. *Novæ Legis*, così Eugenio IV., e il Concilio di Fiorenza nel Decreto di Unione l'anno 1439. *Septem sunt Sacramenta, videlicet Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Pœnitentia, Extrema unctio, Ordo, et Matrimonium.* Si quis dixerit, rinnovò il concilio di Trento l'anno 1548. nella sess. 7. can. 1. la stessa definizione, *Sacramenta Novæ Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura, vel pauciora quam septem, videlicet, i sopra enumerati; aut etiam*

aliquod horum septem non esse vere, et proprie Sacramentum, anathema sit.

Quanto alla Chiesa Greca basta leggere i suoi rituali per vedere cogli occhi stessi da lei ammettersi tutti i sette enumerati Sacramenti. Oltre di che nel 1576. Geremia Patriarca di Costantinopoli nella censura della Confessione di Augusta a lui spedita dai Novatori di Witemberga, nel capo 7. dopo aver detto essere la vera Chiesa secondo la Tradizione de' Padri Una, Santa, Cattolica, ed Apostolica composta di fedeli osservatori di quanto dai Sacri canoni de' Maggiori è stato prescritto, soggiunge, *in ea item ipsa Catholica, et Orthodoxa Ecclesia septem divina Sacramenta esse, Baptismum scilicet, Sacri unguenti unctionem, Sacram Communionem, Ordinem, Matrimonium, Pœnitentiam, et Extremæ Uctionis Oleum*; e poco dopo: *Hæc igitur sunt Dei Sacramenta, totque numero, hocque modo, et ratione, quod dictum est nobis tradita*. E nel 1642. Partenio parimente Patriarca di Costantinopoli nel Concilio da lui celebrato, e riferito dal Labbè Tom. 15. pag. 1714. n. 15. così parla di Calvino: *In decimoquinto negat Ecclesiæ Sacramenta quinque, Sacerdotium, Sacram Uctionem, Sacrum Oleum, Confessionem cum pœnitentia, et Honorabiles nuptias, quæ omnia ut sacra, et divinam gratiam conferentia antiqua nobis traditio reliquit*; e soggiunge nel num. seg., che lo stesso Eresiarca male sentiva anche degli altri due, che ammetteva, cioè del Battesimo, e dell' Eucaristia. Ecco adunque due irrefragabili testimonianze della fede della Chiesa Greca circa il numero Settenario de' Sacramenti. Dalle quali autorità argomentiamo in tal forma. Secondo Tertulliano *Lib. de Præscriptionibus c. 21. Sine dubio tenendum est, quod Ecclesiæ ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit: omnem vero doctrinam de mendacio præjudicandam, quæ sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et Apostolorum, et Christi, et Dei*. Ora e l'una, e l'altra Chiesa hanno sempre riconosciuto un egual numero di Sacramenti, cioè i sette enumerati. Dunque tanti furono da Cristo istituiti nè più, nè meno, ed è una manifesta empietà lo alterarlo.

La ragione di convenienza di un tal numero assegnasi dall'Anglico. 3. p. q. 65. a. 1., ed è quella stessa, che adducesi dal Catechismo Romano p. 2. c. 1, n. 20., Iddio, dice il S. Dottore, ha istituiti i Sacramenti per due motivi; primieramente per dare all'uomo la perfezione conveniente in ciò, che appartiene al divin culto secondo lo spirito della vita cristiana; in secondo luogo perchè avesse un opportuno, ed efficace rimedio contra il peccato. Ora per conseguire e l'uno, e l'altro fine fu cosa convenientissima, che sette fossero i Sacramenti.

E quanto al primo. Avendo la vita spirituale qualche analo-

gia , o proporzione con la vita corporale , siccome le cose corporali la conservano rispetto alle spirituali , naturalmente ne segue , che quante cose concorrono per rendere l' uomo perfetto nella vita corporale , altrettante concorressero per perfezionarlo nella vita spirituale. Ora di quelle sette se ne ricercano , cioè il nascere , il crescere , l' alimentarsi , il risanarsi , se cada infermo , il riacquistare le forze perdute per la sofferta infermità , l' avere Magistrato , che lo diriga , e il conservare la propria specie , acciò sussista la società , per cui è naturalmente portato. Sette adunque doveano preservarsi anche per la vita spirituale. E per analogia alla prima fu istituito il Battesimo , con cui l' uomo rinasce di figlio di perdizione figlio di adozione. Per rapporto alla seconda fu istituita la Confermazione , per cui al rigenerato si dà la forza di resistere a spirituali nemici. Alla terza corrisponde l' Eucaristia , la quale somministra all' anima lo spiritual nutrimento. Alla quarta la Penitenza , medicina efficacissima per ricuperare la sanità della grazia perduta con qualche colpa dopo il Battesimo. Rassomiglia alla quinta l' Estrema Unzione , di cui è proprio il cancellare le conseguenze morbose lasciate dal peccato , e ristabilire le forze perdute. Per rapporto alla sesta fu istituito l' Ordine , con cui si consacrano i Direttori , e i Ministri per lo spirituale governo. E per riguardo all' ultima il Matrimonio , acciò non tanto si procreino uomini , ma santamente si moltiplichino i servi del Signore.

Sette parimente dovan essere , considerandoli come rimedi contra il peccato. Poichè il Battesimo fu istituito per riparare la morte spirituale , effetto proprio del peccato. La Confermazione contra la debolezza del peccato originale , che ritrovasi ne' di fresco rigenerati. L' Eucaristia rimedia alla proclività di cadere. La penitenza ripara la vita di nuovo con qualche colpa perduta. La estrema Unzione cancella quanto sia rimasto di reliquia di peccato non abbastanza tolto dalla penitenza o per ignoranza , o per negligenza. L' Ordine ha per oggetto l' evitare il disordine nella Cristiana Società. E il Matrimonio reca rimedio contra la personale concupiscenza , e contra il mancamento , che potrebbe succedere nella Società per la morte , pena universal del peccato , acciò sempre sussista. Per qualunque verso adunque si considerino i Sacramenti , fu cosa conveniente , che sette se ne istituissero nè più , nè meno.

Quantunque poi tutti sette , e per ragione dell' Autore , che è Cristo Dio uomo , e per ragione de' loro effetti , che è la santificazione dell' anima , e per ragione del fine , che è l' eterna salute , per cui furono istituiti , sieno di una inestimabile eccellenza meritevole di ogni nostra venerazione , la Cattolica Chiesa però c' insegna non essere tra loro eguali nel grado di dignità. Si

quis dixerit, così definì il Tridentino *sess. 7. can. 3. hæc septem sacramenta ita inter se paria esse, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.* Quindi nella sessione 13. c. 3. insegnò: Essere bensì alla Sacrosanta Eucaristia comune cogli altri Sacramenti *Symbolum esse rei sacræ, et invisibilis gratiæ formam visibilem*; ma però avere sopra gli altri questa sua propria inestimabile prerogativa, *quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi cum habent, cum quis illis utitur*, e però consistono nell' uso. *At in Eucharistia ipse sanctitatis Auctor ante usum est.* Secondo adunque la dottrina Cattolica il Sacramento dell'Eucaristia è il principale, e più eccellente di tutti gli altri.

L' Angelico nella 3. p. q. 65. a. 3. spiega un tal punto con la solita sua precisione; e ne assegna giustissime congruenze. E primieramente facendo il confronto dell' Eucaristia cogli altri, per tre ragioni dimostra la sua eccellenza singolare. La prima è l'indicata dal sopracitato Concilio, cioè per riguardo al contenuto. Imperciocchè gli altri contengono la virtù istromentale partecipata da Cristo, ma in questo si contiene lo stesso Cristo in persona. Ora quello, che in qualche genere è tale per essenza, è sempre più perfetto di ciò, che è tale per partecipazione. Dunque l'Eucaristia, che è lo stesso Cristo, deve credersi più eccellente degli altri, che solo ne contengono la virtù.

La seconda desumesi dall' ordine, che hanno tra loro i sacramenti. Imperciocchè se ben riflettasi, tutti gli altri sei riguardano o per un verso, o per l' altro l' Eucaristia come fine, a cui sono ordinati. Imperciocchè il Sacramento dell' Ordine a lei è diretto come mezzo dante la facoltà di consecrarla. Il Battesimo come mezzo, che rende l' uomo capace a riceverla. La Confermazione come mezzo corroborante la umana timidità, acciò con coraggio si accosti a riceverla. La Penitenza, e l' Estrema Unzione come disposizioni per degnamente parteciparne. E finalmente il Matrimonio come significante la congiunzione di Cristo con la sua Chiesa, la cui unione viene dall' Eucaristia prefigurata.

La terza finalmente deducesi dal costume antichissimo della Chiesa, col quale quasi tutti i Sacramenti si terminavano con la partecipazione dell' Eucaristia; e anche di presente agli ordinati, e agli adulti battezzati si dispensano i sacrosanti Misterj.

Quanto poi agli altri Sacramenti sotto varj rispetti distinguesi la loro preminenza. Imperciocchè se si abbia riguardo alla necessità, il principale è il Battesimo, perchè niuno può salvarsi senza il medesimo. Dopo di lui segue, siccome insegna il Catechismo Romano p. 2. c. 1. n. 22. la Penitenza, senza della quale gli adulti caduti in peccato dopo il Battesimo non possono riacquistare la grazia. E in terzo luogo l' Ordine per rapporto non a particolari, ma a tutta la Chiesa, non potrebbe sussistere, se non vi fossero i legittimi Direttori.

Se poi si considerino in ordine alla perfezione della vita cristiana, il principale è il Sacramento dell'Ordine, in quanto ne somministra i mezzi per acquistarla. Indi la Confermazione, la quale è come il compimento del Battesimo, dando all'anima la forza di confessare la fede, e di conservare la grazia in quello ricevuta. Tengono l'ultimo luogo la Penitenza, e l'estrema Unzione, in quanto che non ricercansi per la vita Cristiana per sè medesimi, ma solo supposta la colpa, con questa diversità, che la penitenza è di maggiore necessità, ma la estrema Unzione le dà l'ultimo compimento, e l'ultima perfezione.

Da quanto finora si è detto, chiaramente apparisce non essere tutti i Sacramenti di eguale necessità, come più diffusamente si spiegherà trattando di ognuno in particolare; ma non per questo deve conchiudersi, che alcuni sieno inutili, e superflui, mentre tutti nel loro modo contribuiscono alla santificazione dell'anima, e servono al conseguimento della eterna salute, e così ha definito il Tridentino *sess. 7. can. 4. Si quis dixerit Sacramenta Novæ Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint; anathema sit.* E con ragione. Imperciocchè al conseguimento di un fine concorrer possono molti mezzi, altri in maniera, che senza il loro intervento non possa ottenersi; altri ricercansi solo per raggiungerlo più facilmente, e con maggior convenienza. Non però sarà alcuno sì stolido, che per superflui li riguardi, e rigetti. Per far un viaggio, è necessario il trasferirsi da un luogo a un altro; questo può farsi a piedi, a cavallo, e in cocchio comodo. Or chi dirà, che sia superfluo il cocchio, che con tutta la facilità, e decenza agevola il cammino? Così ancora nel caso nostro. Alcuni Sacramenti sono di prima necessità, o assoluta rispetto a tutti, come il Battesimo, o rispettiva, supposta la colpa, come la Penitenza, o rispetto alla Chiesa come l'Ordine. Altri sono di necessità di convenienza confermata dal precetto almeno proibente la trascuranza, e il disprezzo, come la Confermazione, e l'estrema Unzione. Altri di convenienza comandata con positivo precetto come l'Eucaristia rispetto agli adulti. Il Matrimonio poi non cade sotto precetto rispetto a particolari, ma è necessario per la santa propagazione de' fedeli, dando la santità, e la grazia per santamente eseguirlo.

Per quanto però sia varia tra loro de' nostri Sacramenti la eccellenza, e la necessità, tutti nondimeno in questo generalmente convengono di essere più eccellenti, e vantaggiosi de' Sacramenti dell'antica Alleanza. Imperciocchè primieramente giusta la definizione del Tridentino, *sess. 7. can. 2.*, hanno i Sacramenti Evangelici qualche cosa di più della sola diversità de' se-

gni, e di cerimonie. *Si quis dixerit ea ipsa Novæ Legis Sacramenta a Sacramentis antiquæ Legis non differre, nisi quia ceremoniæ sunt aliæ, et alii ritus externi, anathema sit.* Ora in cosa consiste questa loro differenza, se non in quanto i nostri conferiscono la grazia, che in sè contengono, e significano; là dove gli antichi solo la prefiguravano da conferirsi in virtù de' meriti della passione del futuro Messia? E così avea insegnato Eugenio IV. nel Decreto; o sia Instruzione degli Armeni, dicendo: *Sacramenta Evangelica multum differre a Sacramentis antiquæ Legis; perchè hæc non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam figurasse, illa vero et continere gratiam, et dignis suscipientibus conferre.*

So esservi de' Cattolici Teologi, i quali sostengono non essere dogma definito di fede, che gli antichi Sacramenti conferissero la grazia solo *ex opere operantis*; e parlando della Circoncisione da molti pretendesi, che la conferisse *ex opere operato*. Ma una tale sentenza punto non deroga alla diversità assegnata tra quelli, e i nostri; e solo innalza troppo gli antichi, nulla detrando alla precedenza de' nuovi. Primo perchè una tale opinione è meno verisimile della opposta, comunemente difesa. Secondo perchè anche secondo i predetti autori i nostri Sacramenti conferiscono una grazia assai più abbondante di quella, che essi suppongono dagli antichi comunicata. Terzo poi perchè se non è definito dalla Chiesa, che gli antichi non conferissero la grazia solo *ex opere operantis*, resta adunque l'asserzione arbitraria. Là dove è dogma vero di fede già definito, che i Sacramenti della Nuova Legge realmente *ex opere operato* conferiscono la grazia santificante in chi non oppone volontario impedimento, come si dimostrerà da qui a poco. E rispetto a' gli antichi per via di facile deduzione raccogliesi essere più conforme alla mente della Chiesa la sentenza, che nega a' medesimi la loro accordata prerogativa.

La seconda differenza è, che i Sacramenti antichi erano molti, e gravosi nella loro pratica, là dove i nostri e sono pochi di numero, e facilissimi nella loro esecuzione. Basta il confrontare la circoncisione col Battesimo, e il Deuteronomio, e il Levitico col Vangelo per rilevare una tal verità.

La Terza è, che quelli erano inferiori a' nostri sì per ragione dell' immediato autore, mentre quelli furono promulgati da Mosè, là dove i nostri furono istituiti dal Redentore medesimo, sì perchè quelli erano ombra, e figura de' nostri, che sono la verità adombrata; e sì per motivo della durazione, poichè quelli furono istituiti per un tempo determinato, cioè fino alla venuta del Messia; là dove i nostri dureranno fino alla consumazione de' secoli.

La quarta è, che i nostri conferiscono la grazia anche senza il merito degli applicanti, e de'suscipienti, purchè questi non se ne rendano positivamente indegni, come si vede nel Battesimo ministrato da un Eretico, o da un Pagano, che nulla creda, purchè ne osservi il rito essenziale, rispetto a' bambini, i quali senza dubbio vengono santificati. Laddove gli antichi se non interveniva la fede degli applicanti, non conferivano grazia alcuna, e per questo dicevasi giustificarsi i bambini *in fide parentum*; perchè con la applicazione del segno protestavano la fede nel Mediatore venturo.

La quinta è, che coi sacramenti Evangelici non solo si rimette la colpa, ma ancora o tutta, o parte della pena in forza del Sacramento medesimo; ma negli antichi non rimettevasi se non quella quantità di pena, che meritava la fede del suscipiente.

La sesta è, che gli antichi non significavano se non la redenzione futura, e però erano soltanto segni prognostici. Laddove gli Evangelici, erano segni rammemorativi perchè simboleggiano la Redenzione operata. Sono dimostrativi, perchè significano la grazia, e la santificazione, che realmente producono; e sono prognostici, perchè prefigurano la gloria celeste, al cui conseguimento sono ordinati.

L'ultima è, che i sacramenti antichi adombravano oscuramente la grazia, che nella loro applicazione si conferisce. Ma gli Evangelici siccome composti di cose analoghe all'affetto suo proprio, e di parole determinanti espressamente le cose all'effetto particolare, spiegano ancora in particolare l'efficacia del Sacramento medesimo.

Dalle quali cose così in iscorcio indicate manifestamente appa- risce quanto più eccellenti debbano giudicarsi i Sacramenti della Nuova, di quelli dell'antica Alleanza, e non essere soltanto fra loro differenti quanto alle cerimonie, ma ancora nella sostanza.

Contra la Cattolica verità del Settenario numero de' Sacramenti instituiti dal Redentore nella novella sua Evangelica Legge niuno degli antichi erranti ritrovasi, che abbia avuta la temerità di proferire bestemmie; era questa una prerogativa riservata a nuovi riformatori, i quali avendo stabilito per capo d'impresa il rovesciare, se fosse stato possibile quanto insegnasi dalla Chiesa Romana, non vollero rispettare neppure una tale verità. Ma vi riuscirono, come in tutto il rimanente dello spropositato intiero sistema di dottrina, vale a dire dimostrando anche circa un tal punto la loro instabilità, e domestica contraddizione non solo cogli altri Settarij, ma ancora con sè medesimi.

Latero nel Libro della Cattività Babilonica, come osserva il Bellarmino *Lib. 2. de Sacr. controv. 5. c. 23*: sul bel principio in rigore non riconobbe se non un Sacramento, ma nel tempo

stesso affermava non doversi negare il settenario numero de' Sacramenti , e poi per allora soggiunse doversene ammetter tre , cioè il Battesimo , il Pane , e la Penitenza. Parlando poi verso la metà del Libro suddetto della Confermazione , protesta , che egli non nega sette essere i Sacramenti , ma solamente nega che ciò raccoglasi dalle Scritture. Nel fine poi dello stesso Libro professa , che in rigore non sono da riconoscersi se non due Sacramenti , cioè il Battesimo , ed il Pane. Con tanta fermezza definiva i dogmi questo nuovo Apostolo fatto , e spedito da sè medesimo.

Da questa instabilità del Maestro nacque la diversità delle opinioni ne' suoi seguaci ; e chi ne ammise un solo ; chi due cioè il Battesimo , e l' Eucaristia ; ma storpiata a lor modo. Chi tre , aggiungendovi la penitenza.

Zuinglio ne ammette tre cioè , il Battesimo , la Cena , ed il Matrimonio. Calvino tre , cioè il Battesimo , la Cena , e l' Ordine.

Melanctone (1) conformandosi a Lutero , e a Calvino ne riconobbe quattro , cioè il Battesimo , la Cena , la Penitenza , e la Sacra Ordinazione , ed inclinava molto ad aggiungere anche il quinto cioè il Matrimonio.

Finalmente nell' anno 48. dalla attentata riforma in un Conciliabolo di Lipsia furono riconosciuti tutti sette , e quindi ebbe origine la Setta de' Luterani Molli , che come Eresiarchi vengono riguardati da Mattia Illirico , perchè ammisero la sentenza de' Papisti , vale a dire la verità.

Ho voluto brevemente indicare la eretica instabilità , acciò ogni Cattolico prenda motivo di ringraziare la divina Misericordia per averlo fatto nascere nel grembo della vera Sposa di Gesù Cristo , in cui sempre ciò , che una volta ricevè da lui in deposito , invariato si custodì , e da lui sempre assistita seppe con infallibile autorità definire qual fosse la verità , e qual l' errore.

(1) Altrove si è notato , i Luterani , dopo la morte di Lutero , essersi divisi in due classi principali ; una detta de' *Rigidi* , altra de' *Molli*. Siccome l' antesignano di quelli era Mattia Flacco l' *Illirico* , così di questi era Filippo *Schwartzferdt* (voce alemanna che dinota *Terra-nera*) quale egli cambiò in quella di *Melancton* , che in greco dinota l' istesso). Nacque Filippo in *Bretten* nel Palatinato del Reno nel 1497. Alla età di anni 14. fu ajo in casa di un certo Conte ; alla età poi di 21. anni ebbe la cattedra di lingua greca in *Wittenberg*. Divenne uomo eloquentissimo : era collega di Lutero che insegnava Teologia nella stessa Università di *Wittenberg* ; e fu discepolo di quel mostro infernale in errori. *Melancton* , come di miglior buon senso , ovvero di minor perversità , in molte cose si allontanò dell' empio *Escucullato* , e specialmente si oppose alla dottrina di Lutero sulla *libertà dell' arbitrio*. Ammollendo gli errori luterani fu detto il Capo de' *Molli*. Egli fu l' autore della professione di fede , conosciuta sotto il nome di *Confessione Augustana*. Leg. *Nouveau Dictionnaire Historique de tous les Hommes etc.* — *Van-Raust* Sec. 16.

Ma come provarono, e provano questi loro vaneggiamenti? Eccolo. Se sette fossero, dicono, i Sacramenti, dovrebbero essere stati in tal numero prescritti nelle Scritture. Eppure in nessuno luogo lo legge tassato, se non dove parlasi della Chiesa dell'Anticristo, cioè nel *cap. 17. v. 7.* dell'Apocalisse, dove col nome di Sacramento vengono indicati la Donna infame, e le sette teste della bestia, sopra cui sedeva.

Che argomento concludente! Primieramente anche ammesso che nelle Scritture non si parlasse nè punto, nè poco di Sacramenti, nulla ancora proverebbe contra i Cattolici, poichè essi non ricavano i dogmi di fede dalle sole Scritture, ma ancora dalla Parola di Dio non scritta, ma tramandata successivamente per via della Tradizione, come appunto da essa deducesi l'autenticità de' Libri Santi. Onde qualora questa c'indichi il numero de' Sacramenti, basta, perchè ogni fedele debba credere essere tanti nè più, nè meno.

In secondo luogo che importa, che le Scritture non dicano essere sette i Sacramenti, se di ognuno in particolare fanno menzione, indicandone la efficacia, la necessità, e tutte le condizioni, che si ricercano per costituire un vero sacramento, le quali non potendosi applicare ad altri segni, che ai sette indicati, ne viene per conseguenza, che sette sieno, nè più, nè meno?

Finalmente se le Scritture non dicono, che sieno sette, neppure dicono, che sieno uno, due, o tre, o quattro; con qual fondamento adunque essi ne tassano il numero, e lo restringono? La risposta, che possono darci, con più di ragione noi la daremo loro.

Il passo poi dell'Apocalisse, di cui si abusano per bestemmia la vera Chiesa, non fa a proposito, poichè ivi non si dice, che sieno le sette teste della bestia sette Sacramenti. Ma che la Donna sedente sulla bestia avente sette teste, e dieci corni era un Sacramento, cioè un Simbolo indicante un misterioso avvenimento, il quale, se volessimo farne una arbitraria applicazione, faremmo vedere essersi perfettamente adempito nella nuova riforma, in nella Chiesa Romana vera Sposa immacolata del Redentore.

Non può, soggiungono, meglio rilevarsi il numero de' Sacramenti, che dalla circostanza, in cui furono prefigurati, ed ebbero la loro origine, cioè dall'apertura del lato del Morto Redentore, dalla quale secondo l'Evangelista Giovanni *c. 19. v. 34.* sgorgarono sangue, ed acqua, simboli del Battesimo, e dell'Eucaristia, come spiegano i Padri. Onde S. Agostino, *tract. 120. In Joan. n. 2.*, disse: *Ut illic quodammodo vitæ ostium panderetur, unde Ecclesiæ Sacramenta manaverunt.* Ora questi sono due soli. Dunque tutti i Sacramenti della Chiesa a due soli riduconsi, e non a sette.

Non può intendersi, risponde io, più spropositatamente il sacro Testa. Primieramente ammettiamo, che il sangue, e l'acqua sieno stati simboli de' due principali Sacramenti, cioè il Battesimo, e l'Eucaristia: vengono forse per questo esclusi gli altri cinque? Anzi implicitamente devono comprendersi. Imperciocchè, come si è di sopra osservato, il Battesimo è la porta, per cui si entra nella Chiesa, l'Eucaristia è il fine, a cui tutti gli altri vengono ordinati; ora siccome senza mezzi non può ottenersi il fine, così senza gli altri sacramenti non vi sarebbe nemmeno l'Eucaristia. Se non vi fosse l'Ordine, chi la consacrerrebbe? Se non vi fosse la penitenza, come un peccatore ministro potrebbe rendersi degno della sacra amministrazione? Dunque se dal Lato di Cristo sgorgò il principio, e il fine, sgorgarono anche i mezzi, e per conseguenza ottimamente disse S. Agostino, che ne sgorgarono i Sacramenti della Chiesa, il settenario numero de' quali fu da essa sempre riconosciute.

In secondo luogo diciamo con lo stesso S. Agostino *loc. cit.* che a Cristo fu aperto il Lato perchè indi venisse a formarsi la sua Sposa; *Secundus Adam inclinatus capite in Cruce dormivit, ut in de formaretur ei conjux, quæ de latere dormientis effluxit.* Ora per formare la Chiesa era necessario il Battesimo, affinchè potesse rigenerare figli di Dio, ed era necessario il prezzo, acciò fossero gli uomini liberati dalla diabolica cattività. E ciò supposto, ognuno vedè, che il testo non solo nulla prova contra il numero settenario de' Sacramenti, ma anzi implicitamente lo contiene, poichè la Chiesa senza di essi non poteva sussistere, attese le disposizioni dalla provvidenza già stabilite.

Niuno, replicano, degli Antichi ha dichiarato, che sette fossero i Sacramenti, ma il primo è stato Ugone di S. Vittore nel 1130. e Pietro Lombardo nel 1140. Dunque prima di loro non si riconoscevano sette Sacramenti.

Se noi argomentassimo in questa forma. Prima del Concilio di Laodicea dell'anno 465. secondo la più verisimil sentenza, non abbiamo l'indice espresso de' Libri Canonici. Dunque non erano tanti, quanti questo Concilio ne registrò. Ci verrebbe giustamente risposto, che l'argomento nulla conclude; perchè se non era stato formato un tal indice materiale, era però dalla Chiesa ognuno de' da lui numerati riconosciuto per divinamente ispirato, ed esso altro non fece, che raccogliarli insieme; ricavandoli dalla Tradizione perenne, che per tali gli avea sempre riconosciuti. Lo stesso noi diremo nel nostro caso. I citati Teologi non inventarono il numero settenario de' Sacramenti; ma avendo dalla Scrittura, e da' Padri rilevato, che erano sette, sette distintamente li nominarono, per avere motivo di trattarne con più ordine, e distizione.

Che poi negli antichi Padri si trovino nominati ora due , ora tre , ora quattro ec. , basta leggere le loro opere per vedere di tale diversità la ragione ; cioè perchè il loro proposito era di trattare di que' soli , e non degli altri , nè per questo sospettavano , che a niuno potesse venir in mente di non riconoscerli tutti per verissimi Sacramenti ; era riservata la gloria , o a dir più vero l'ignominia di porre in dubbio tal verità inconcussa per tutti i secoli della Chiesa a Lutero , e Calvino , acciò si verificasse , che la loro riforma , era realmente un totale rovesciamento della dottrina insegnata dalla vera Chiesa di Gesù Cristo , che vogliano , e non vogliano sarà sempre la Romana .

CAPITOLO III.

Tutti i Sacramenti della Evangelica Legge sono composti di cose , che servono come di materia , e di parole , che sostengono la qualità di forma ; le quali perciò non sono concionatorie , o promissorie , ma realmente consecranti la materia in ordine alla produzione dell' effetto sovranaturale ; per cui fu ognuno dei Sacramenti instituito ; e sono talmente entrambe necessarie , che mancandone una , non si fa il Sacramento ; e però la loro sostanziale mutazione , lo rende nullo ; se poi sia colpevole , e accidentale , ne lascia bensì intatto il valore , ma ne rende illecita l' Amministrazione .

Siccome nel composto fisico due parti sempre concorrono alla sua formazione , una delle quali , perchè suscettibile di varie determinazioni , col nome di materia suole dai Filosofi indicarsi , e l'altra perchè le comunica un essere particolare , e determinato , la chiamarono forma ; così per certa analogia , e per esprimere con precisione le parti componenti un tutto morale , nella qual classe contengonsi i Sacramenti , se le adattarono dai Teologi Scolastici gli stessi nomi , i quali furono di poi adottati da ambe le Chiese Greca , e Latina . Col nome di materia si prese ad indicare quella parte del Sacramento , che consiste nella cosa sensibile , la quale potendo servire a diversi usi , deve essere determinata ad uno in particolare , e non altro ; e col nome di forma la parte , che produce una tale determinazione , consistente nelle parole , o altro segno equivalente alla verbale pronunziazione . *Ex verbis* , dice l' Angelico , 3. p. q. 6o. art. 6. *ad 2. et rebus fit quodammodo unum in Sacramentis , sicut ex forma , et materia , in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum . . . sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles , puta ablutio , inunctio , et alia hujusmodi , quia in his est eadem ratio significandi , et in rebus .*

Quindi ebbe origine la distinzione di materia , e forma prossima , e rimota , per indicare col nome di rimota la cosa , e le parole , che devono servire alla formazione del Sacramento ; e col nome di prossima l'attuale applicazione dell' una all' altra nella reale amministrazione del medesimo.

Ora che queste due parti debbano sempre concorrere alla costituzione degli Evangelici Sacramenti , lo insegna la Cattolica Chiesa nel Concilio Fiorentino , in cui Eugenio IV. nel decreto per la istruzione degli Armeni dopo avere enumerati tutti i sette Sacramenti , soggiunge così : *Hæc omnia Sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis Sacramentum.* Alla Latina corrisponde la Greca ; poichè Geremia Patriarca di Costantinopoli nella sopraccitata sua censura diretta a Novatori di Vittemberga cap. 7. si esprime in questi termini : *Quæ quidem omnia Sacramenta sacra sancuntur Scriptura, certamque, ac definitam materiam, et formam habent.*

Il che manifestamente comprovasi colla induzione di tutti i Sacramenti , in ognuno dei quali si vede e la cosa sensibile , che serve di materia , e le parole , o altro segno equivalente determinante , che servono di forma.

Quindi ne segue , che le parole non sono semplici espressioni eccitanti la fede , o indicanti , e confermantì le divine promesse , ma realmente consecranti la materia , e significanti la santificazione , che nella applicazione di tutte due fatta secondo il rito della Cattolica Chiesa , producono nell'anima del suscipiente.

E primieramente , che le parole istituite per forma dei Sacramenti non sieno semplici esortazioni per eccitare la fede , basta leggere le Scritture per rimanerne convinti. Spedisce Cristo gli Apostoli a pubblicare il Vangelo con ordine di battezzare i credenti , e cosa dice loro ? *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Ora in queste parole due cose contengono , la istruzione di quanto doveasi credere , ed operare , e questa dovea premettersi necessariamente negli adulti , acciò fossero informati degli obblighi , che incontravano col ricevere il battesimo ; ma essa non entrava nella amministrazione del Sacramento , ma le sole parole : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* nelle quali si esprime bensì la efficacia , che danno all'abluzione dell' acqua , ma almeno direttamente , non indicano cosa , che esorti , ed ecciti a concepire un atto di fede. Se adunque l'istruzione premessa non entra nella formazione del Sacramento , se le parole , che servono di forma , nulla contengono d' istruttivo , ne segue , che non sieno semplici espressioni eccitanti la fede.

Di più. Quando lo stesso Redentore Divino istituì l' Eucaristi-

co Sacramento, cosa disse per instruire gli Apostoli? Nulla. Riferiscono tutta la serie del fatto gli Evangelisti dicendo, che prese nelle sue mani il pane, e dopo la tazza col vino, e benedettilli disse sopra il pane *Hoc est corpus meus*; e sopra il vino *Hic est calix sanguinis mei*; *hoc facite in meam commemorationem*. Vi è neppure ombra in tali espressioni di eccitamento, di esortazione alle fede di un tal mistero? Indicano bensì l'ammirabile conversione del pane, e del vino nel corpo, e sangue del Redentore, ma nulla più, se non per via di conseguenza, in quanto che credendo essere con la consecrazione, sotto quei simboli il suo vero corpo, e sangue, naturalmente esigevasi e fede, e riverenza per adorarlo.

Finalmente lo stesso Redentore prescrivendo le condizioni indispensabili per salvarsi, in S. Marco *cap. 16. v. 16.* disse *Qui crediderit, et baptizatus fuerit salvus erit*. Due cose adunque esige, totalmente distinte, fede cioè, e ricevimento del Battesimo. Dunque le parole, con cui si forma il battesimo, non sono destinate ad eccitare la fede, che già eccitata supponesi precedentemente al medesimo Sacramento.

Oltredichè, secondo il sentimento universale della Chiesa, ed anche della massima parte dei Protestanti, il battesimo conferito ai bambini è valido, nè può reiterarsi. Ma essi non sono capaci di concepire un atto di fede; dunque a che servirebbe la forma del battesimo, se fosse solo istituita per eccitarla? Sarebbe adunque invalido, poichè mancherebbe di una parte essenziale.

Nè vale il dire con Calvino *lib. 4. instit. cap. 16.*, che il battesimo è valido, ma che non produce il suo effetto, se non quando il battezzato infante giugne in istato di credere, e se non giova l'istruzione al battezzato, giova agli astanti. Poichè quanti bambini non muojono prima dell'uso della ragione? Quante volte si amministra in circostanze, che non vi è presente se non il ministro, e il soggetto, che lo riceve? E poi i Sacramenti di loro istituzione non servono pel vantaggio degli astanti, ma dei suscipienti; dunque in tutti questi casi sarebbe invalido: il che da ognuno, che non abbia perduto colla fede anche il giudizio, si vede essere una manifesta assurdità.

Colla stessa facilità dimostrasi ancora non essere per sè le forme Sacramentali semplici-contrassegni delle Divine promesse. Imperciocchè le formole, che adopransi per indicare promesse, o manutenzione, e conferma delle medesime, non esprimono la collazione attuale della cosa promessa, ma la indicano, come futura; altrimenti sarebbe cosa ridicola, se uno dicesse: vi prometto cento ducati, e ve li darò, e consegnandogli un qualche segno, soggiungesse, e questo sia la caparra di mia parola, e nel punto stesso gli contasse il dinaro. Ora le formole Sacramentali nulla

esprimono di futuro, ma l'effetto presente proprio del Sacramento. *Ego te baptizo*, *Hoc est corpus meum*: *Absolvo te a peccatis tuis*, diceasi nella collazione del Battesimo, nella consecrazione dell' Eucaristia, e nella amministrazione della Penitenza. Ritrovassi neppure ombra in queste formole di promesse, o di manutenzione delle medesime? Bisogna essere affatto ciechi per non vederlo. Spiega la prima la spirituale mondezza, che producesi colla lavanda del corpo: colla seconda la conversione della sostanza del pane nel Corpo di Cristo; e colla terza la remissione attuale dei peccati. Dunque non si promettono tali effetti, ma si producono.

Di più. Perchè una promessa ecciti in chi la riceve la speranza di ottenere quanto viene promesso, e riguardi il pegno, che gli viene dato come una sicurezza per conseguirlo, deve essere capace di formare tali riflessi. Ma i bambini ne sono incapaci, e supposto, che muojano avanti l'uso della ragione, e non siasi ritrovato presente alcuno fuori del ministro alla amministrazione, sarebbero inutili tutte le promesse, ed i pegni; per altro il battesimo è valido: dunque o dovrebbe dirsi valido senza la forma, contra l'istituzione di Cristo, o la forma contiene tutto altro, che semplice sicurtà delle divine promesse.

Niuno de' predetti assurdi ha luogo nella sentenza insegnata dalla Cattolica Chiesa, e però deve conchiudersi che le forme Sacramentali sono realmente consecratorie della materia, e formando con essa il vero Sacramento producono l'effetto particolare nell'anima del suscipiente, che si esattamente significano.

Rilevasi primieramente una tal verità dalle Divine Scritture. Imperciocchè le parole, che devono proferirsi sopra le cose, che servono di materia, tutte esprimono un effetto spirituale, alla produzione del quale le determinano; l'acqua per sè e refrigera, e lava; ora l'*ego te baptizo* la determina a significare l'abluzione; e non il refrigerio. Ma questa stessa abluzione ancora potrebbe essere semplicemente corporale, e tale si rimarrebbe, se altro non si aggiungesse; ma l'aggiungersi, che si fa di battezzare nel nome del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo, determina la materiale abluzione a significare l'abluzione spirituale, che si produce nell'anima del Battezzato; dunque le parole della forma la consacrano realmente, e l'innalzano all'essere di cagione sovranaturale producente la grazia. Il Pane, e il Vino nell'Eucaristia, finchè il Sacerdote non proferisce l'*hoc est corpus meum*, l'*hic est calix sanguinis mei* sono pane, e vino offerti a Dio come materiali oblazioni, le quali restano santificate dalle preghiere, e benedizioni sopra di loro proferite. Ma quando si pronunziano le mentovate parole, viene ad indicarsi qualche cosa di più cioè che quello, che apparisce pane, e vino, non è più nè pane,

nè vino, ma il vero corpo, e sangue di Gesù Cristo. Dunque le parole proferite operano tal mutazione; e per conseguenza consacrano la materia. Lo stesso vedesi nelle altre forme Sacramentali, e però tutte sono realmente consecratorie; il che si farà ancora più manifesto, quando tratteremo dell' efficacia dei Sacramenti.

Così infatti avea sempre creduto tutta la Cattolica Chiesa, e perciò dai Padri si chiamarono tali formole parole Evangeliche, divine, parole d' invocazione, di benedizione, di consecrazione. Quando i nuovi riformatori Lutero, e Calvino col loro straordinario lume, o a dir più vero colla loro stravolta fantasia, discuoprirono anche in questo l' errore, in cui era caduta; quindi asserirono, che le parole Sacramentali erano bensì espressioni eccitanti la fede, e rammemoranti le divine promesse, e per questo doversi proferire ad alta voce, e nel linguaggio del paese, acciò gli astanti e i suscipienti potessero provarne l' effetto; ma non consecratorie, se non in quanto facevano passare i simboli sensibili dall' uso indifferente, e profano all' essere di segni sacri, e religiosi. E per dir vero non potevano insegnare altrimenti; poichè non ammettendo essi altra giustificazione, che quella, che nasce dalla imputazione della giustizia di Cristo, e rigettando ogni interna innovazione prodotta dalla infusione della grazia nell' anima inerente; doveano per conseguenza attribuire ai Sacramenti la sola forza di eccitare la fede, e la fiducia nelle divine promesse, che è secondo loro il solo mezzo giustificante, e non riconoscere nelle loro forme se non parole di esortazione, e di ricordo. Vediamo adesso i motivi, su cui fondano la loro scoperta.

Primieramente credono di farsi forti coll' autorità di S. Agostino, il quale, nel trattato *So. in Joan. n. 3.* sopra quelle parole di Cristo *jam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis*, si esprime così. *Quare non ait, mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait propter verbum quod locutus sum vobis? Nisi quia et in aqua verbum mundat? De-trahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum: e poco dopo Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?... hoc est verbum fidei, quod prædicamus.* Secondo adunque S. Agostino tutta la efficacia delle parole Sacramentali consiste nell' eccitare la fede; poichè intanto l' acqua monda l' anima in quanto si crede quello, che colla forma si viene predicato, e ciò, che contiene la forma altro non è, se non quello, che la fede prescrive di credere. Dunque non sono parole consecratorie, ma soltanto concionatorie.

Basta esaminare senza prevenzione il testo addotto per vedere

che il S. Padre parla in un senso totalmente opposto a quello , che s'immaginano di trovarci i Settarij. Vuole egli in quel luogo far credere , che tutta la efficacia del Sacramento non dipende dalla cosa sensibile , che si adopra come materia , o dalla sua applicazione , ma dalle parole di Cristo , essendo queste , che danno alla materia tutta la sovranaturale virtù. Per questo osserva non aver detto il Redentore , voi siete mondi pel battesimo , che vi lascio ; ecco la materia sensibile , che in sè non ha vigore alcuno ; ma per la mia parola , che la santifica, *Accedit verbum ad elementum , et fit Sacramentum*. Questa parola nondimeno opera il prodigioso effetto non perchè si dice , ma perchè si crede ; vale a dire , non è la materialità del suono verbale , che abbia tale virtù , ma l'istituzione divina , e il significato , che in essa includesi , il quale a noi è noto solo per mezzo della fede , e per questo in qualunque idioma si pronunzi , se rettamente lo esprima , opera sempre nel modo stesso. *In ipso verbo aliud est sonus transiens*, spiegasi lo stesso Santo nel luogo citato, *aliud virtus manens*; e siccome questa virtù consiste nella invocazione della Trinità , e nei meriti del Redentore , che sono i misterj fondamentali della Religione Cristiana ; così ottimamente soggiunge , che in essa contiensi *Verbum fidei , quod prædicamus*. La fede adunque non entra , se non come disposizione , e per via di estrinseco presupposto , in quanto cioè nella forma contengonsi i misterj da credersi ; ma non come dante il valore al Sacramento ; poichè S. Agostino avea già detto , *tract. 6. in Joan. n. 7.* , che questo non dipende dalla fede del ministrante , *quævis multi ministri baptizaturi essent sive iusti , sive iniusti , non tribueretur sanctitas baptismi nisi illi , super quem descendit columba*.

Nella stessa maniera intende il citato testo anche l'Angelico 3. p. q. 60. a 7. ad 1. anzi se ne serve per rispondere all' argomento , con cui si obbiettava , che non dovevansi ammettere parole determinate per forma de' Sacramenti , per non essere le voci stesse comuni a tutti , come comuni a tutti dovevano essere i Sacramenti , e si esprime in questi termini. *Dicendum quod , sicut Augustinus dicit , nel luogo sopraccitato , verbum operatur in Sacramentis non quia dicitur , idest non secundum exteriorem sonum vocis , sed quia creditur , idest secundum sensum verborum , qui fide tenetur ; et hic quidem sensus est idem apud omnes , licet non eadem voces sint quantum ad sonum ; et ideo cuiuscunque lingue verbis proferatur talis sensus , perficitur Sacramentum*.

Producono in campo in secondo luogo S. Ambrogio nel libro de iis , qui misterijs initiantur cap. 3. dove dice , che *aqua sine prædicatione dominicæ crucis ad nullos usus futuræ salutis est*. Ecco , dicono , come intende questo Padre il valor della forma

Sacramentale ; consistere cioè nella Predicazione della Croce di Cristo per eccitare la fede , non per dare all'acqua reale efficacia col consacrarla.

Quando la fantasia è sconvolta , si crede di vedere tutto ciò , che s' immagina. Nulla di più alieno dalla mente del S. Dottore può dirsi di quanto allegasi nella proposta obbiezione. Principia egli il citato capo con queste parole dirette all' iniziato. *Quid vidisti ? Aquas utique , sed non solas , Levitas illic ministrantes , Summum Sacerdotem interrogantem , et consecrantem.* Parla adunque della solenne amministrazione del Battesimo. Ora questa solenne funzione si fa colla Predicazione della Croce. Ma la parola Predicazione non già significa una esposizione del Misterio della Croce ; come si fa in un Sermone , ma una pubblica protestazione dello stesso Misterio , di cui il Sacramento è un Simbolo espresso. Poichè prima santificasi l' acqua col salutare replicato segno della Croce , indi nella amministrazione del Battesimo col proferire la forma viene a significarsi , che pei meriti del Redentore moriamo al peccato , e risuscitiamo alla grazia , siccome egli morì alla vita corporale , e risuscitò immortale.

Che poi una tale Predicazione importi la vera Consacrazione , lo indica manifestamente il Santo con dire , che il Vescovo consacra l'acqua , e il Neofito col Battesimo , mentre lo rappresenta *interrogantem , et consecrantem* , chi interroga , se non il Neofito , che è per ricevere il Sacramento? E se dice , che consacra , questo non può intendersi se non della Consacrazione dell'acqua fatta con la forma , che applicata al suscipienti del pari lo santifica , e lo consacra.

Tal' essere il vero senso del testo deducesi ancora dalla similitudine , che vi esprime ; *Siccome , dice , Mosè mettendo il legno nell' acqua amara la rese dolce , così mettendo nel fonte battesimale la Predicazione della Croce diviene l' acqua abile alla santificazione.* Or chi non vede indicarsi in queste parole un non so che applicato all' acqua , alla quale certo come elemento insensato non può dirigersi la Predicazione? altro adunque non si può dire , se non che con le parole della forma viene infusa nell'acqua la virtù di santificare ; dunque secondo il Santo le parole della forma Sacramentale , sono realmente consecratorie. Il che espressamente dichiara nel capo seguente , dove dice , che la fede senza il Battesimo non vale alla santificazione ; *Non iterum sine aqua regenerationis mysterium est....credit autem etiam Cathecumenus in Crucem Domini Jesu , qua et ipse signatur ; sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii , et Spiritus Sancti , remissionem non potest accipere peccatorum ,* e poi conchiude , *Crede ergo , quia non sunt vacuæ aquæ.*

Ma , replicano , i Sacramenti sono segni. Ora i segni conducono

alla condizione della cosa significata; come adunque potrà la forma parte principale di un tal segno far concepire al suscipienti il Mistero, se a lui non lo spieghi? dunque la forma non fa altro, che eccitare la fede.

L'opposizione altro non è, che un miserabile equivoco fondato nel confondere in materia di segni il genere con la specie. È verissimo, che il segno in generale non fa altro, che significare una cosa da sè diversa, e guidare la mente di chi lo vede, nella sua cognizione; ma ciò può farsi in diverse maniere, come si è già spiegato, cioè per quel che al nostro proposito appartiene, speculativamente, e praticamente; succede il primo, quando il segno indica, ma non produce la cosa significata; succede il secondo quando il segno, e significa, e produce ciò, che significa, in tal maniera però, che ancorchè non si comprenda il significato nè da chi lo applica, nè da quegli, a cui viene applicato nondimeno produce la cosa significata. Ora i Sacramenti sono di questa seconda specie di segni, e per conseguenza la forma applicata alla materia o s'intenda, o non s'intenda, sempre produce la santificazione significata, come si vede nel Battesimo amministrato secondo il cattolico rito da un Pagano ad un bambino pericolante, nel quale quantunque nè il ministro sappia cosa si faccia con tale azione, nè il suscipienti sia capace d'intenderla, contuttociò è valido, e santifica l'anima, e la salva.

Dal fin qui detto può ognuno facilmente comprendere, che senza il concorso dell'una, e dell'altra parte il Sacramento non può questo sussistere nel suo valore; poichè non avrebbe alcuna determinata significazione, nè per conseguenza alcuna attività. *Quid est aqua nisi aqua*, diceva S. Agostino nel luogo sopraccitato, *accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum*. Nè di ciò può rendersi altra ragione, se non la volontà del Redentore; che ha così stabilito. Quindi ne segue, che siccome o senza materia, o senza forma non sussiste più l'essenza, e il valore del Sacramento; così ogni qual volta si cambj o l'uno, o l'altra, o rendesi nullo; o certamente (qualora sia la variazione colpevole) illecita l'amministrazione.

Perciò intendere convien distinguere due sorte di mutazione, una, che chiamasi sostanziale, l'altra accidentale. Succede la prima, quando o la materia talmente variasi, che non conserva più l'essere suo essenziale in quella determinata specie, in cui fu istituita, o altera talmente il senso delle parole costituenti la forma; che più non significhino quello, per cui significare sono state determinate. L' accidentale poi consiste, quando salva la sostanza nella materia, e l'essenziale significato nella forma, v'interviene soltanto qualche leggiera alterazione.

Ora che la prima renda nullo il Sacramento, è dogma di fede;

imperciocchè essendo i Sacramenti d'instituzione divina, non possono produrre il loro effetto, se non si formino conforme il rito stabilito dal Redentore. Intervenendo nelle due parti la mutazione sostanziale non è più il rito dalui determinato; il Sacramento adunque non sarà di alcun valore.

Per la contraria ragione, quando il cangiamento sia solamente accidentale, siccome il sostanziale del rito determinato conservasi, così si verifica che si forma un Sacramento di Cristo, e però infallibilmente produce il suo proprio effetto.

Qualunque però sia una tal mutazione, qualora sia volontaria o proceda da negligenza gravemente colpevole, contiene sempre un attentato sacrilego, e per conseguenza colpa mortale. Ed infatti se parlasi della sostanziale, è cosa manifesta essere un'aperta trasgressione della divina legge prescrivente il rito Sacramentale, un temerario disprezzo della divina autorità, ed un gravissimo danno spirituale del prossimo, il quale resterebbe privo del frutto del Sacramento.

Ma se si riguardi anche la sola accidentale, qualora sia volontaria, include una grave iniquità; poichè in tal caso, o v'interviene il disprezzo, o l'intenzione perversa d'introdur qualche errore, o un nuovo rito dalla Chiesa non approvato o se non altro una volontaria capricciosa trasgressione del precetto Ecclesiastico, che obbliga ad amministrare in tale, e non altra maniera i Sacramenti, e però essendo la materia grave, non può nemmeno scusarsi la mutazione da grave colpa. Onde il Concilio di Trento, *sess. 7. can. 3.* definì; *Si quis dixerit receptos, et adprobatos Ecclesie Catholice ritus in solemnibus Sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omittere, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit.*

In molte maniere poi può succedere l'una, e l'altra mutazione. Quanto alla sostanziale primieramente riguardo alla materia succede, quando invece della stabilita, si adopri una cosa sensibile di altra spezie, come se nel Battesimo si adoprassse vino, o acqua distillata da erbe, o fiori, poichè non è acqua naturale; se nella Eucaristia si adoprassse acqua, o altro liquore invece di vino espresso dall' uva, o pane diverso da quel di formento.

Quanto poi alla forma, circa la quale è più facile il cambiamento, in molte maniere insegnano i Teologi potersi sostanzialmente alterare. Primo quando le parole sostituite cambiano il senso delle stabilite, come facevano i Valentiniani, i quali servivansi di questa forma, *in nomine ignoti Patris, in veritate omnium matre in eo, qui descendit in Jesum*; così chi dicesse *Ego te baptizo in nomine Sanctissimæ Trinitatis*; perchè nel comune uso di parlare devono esprimersi le tre divine Persone. Onde l' Angelico

3. p. q. 66. a. 5. ad 7. dà questa regola: *Sicut aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad ablundum; ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina, quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua, nec in aliis nominibus perficitur Sacramentum.*

In secondo luogo per via di trasposizione, che alteri il senso delle parole Evangeliche, come chi dicesse *Patris in nomine ego te baptizo, et Filii, et Spiritus Sancti* non battezzerebbe, perchè una tale trasposizione altera il senso delle parole di Cristo.

In terzo luogo per via d'interruzione, quando principia la forma si frapponga al pronunziare del rimanente tale pausa, che moralmente non si prenda per una intiera continuata proposizione, come succederebbe, se alcuno pronunziato l' *Ego te baptizo* leggesse una lettera, o frapponesse una lunga risposta a chi lo interrogasse di qualche cosa, e poi soggiungesse in nomine *Patris etc.*

In quarto luogo quando si ometta qualche parola necessaria all' intiero sostanziale significato, come chi dicesse *Hoc est corpus*, e tacesse il *nieum*; *Ego te baptizo in nomine Patris, et Spiritus Sancti*, omettendo *et Filii*.

In quinto luogo per aggiunta, quando questa sia tale, che alteri il significato, come chi dicesse: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, et B. Virginis*; mentre l'aggiunta farebbe senso, che in virtù siccome della Trinità, così della B. Vergine si conferisse il Battesimo; il quale è eretico, non competendo se non a Dio la virtù di santificare coi Sacramenti.

In sesto luogo per via di corrompimento delle parole, il quale può succedere in due maniere, corrompendo cioè le sillabe iniziali delle parole dicendo per esempio *Matris* invece di *Patris*, *mili* invece di *Filii*, o le sillabe terminanti le parole medesime, come invece di *Patris* si dicesse *Patria Filia etc.* Nel primo caso è manifesta la variazione del senso sostanziale. Nel secondo non così facilmente succede; essendo sentimento comune, che la corruzione dell' ultima sillaba non varia il senso della parola. Così l' Angelico 3. p. q. 60. a. 7. ad 3. Deve però osservarsi col medesimo S. Dottore, che potendo ciò succedere o per malizia, o per ignoranza, o per difetto naturale di lingua, diverso è anche il giudizio, che deve formarsi di simili variazioni; se si faccia nella prima maniera, dimostrando l' espressione falsificata congiunta coll' animo perverso non avere il Ministro l' intenzione necessaria di fare quello, che intende di far la Chiesa, sarebbe o nullo, o sommamente dubbioso il valore del Sacramento. Se poi succeda negli altri due modi, la corruzione è materiale, e se non alteri il senso, lascia intatto il valore del Sacramento medesimo. *Ille, qui corrupte profert verba Sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere, quod facit Ecclesia, et ita*

non videtur perfici Sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore, vel lapsu linguæ si sit tanta corruptio, quæ omnino auferat sensum loquutionis, non videtur perfici Sacramentum... si vero non totaliter auferatur sensus loquutionis per hujusmodi corruptelam, nihilominus perficitur Sacramentum.

Nelle stesse maniere può succedere anche l'accidental mutazione sì nella materia, come nella forma. Quindi per esempio nel Battesimo l'amministrarlo con la trina immersione, o con l'aspersione, o con la effusione, è sempre valido, perchè la materia è sempre la stessa, e sempre si verifica la corporale lavanda, segno della spirituale. Così la permistione di un estraneo liquore nel vino in tanto picciola quantità, che il vino resti vero vino, non rende invalida la materia della consecrazione, ma solo illecita, quando sia fatta per capriccio, e senza necessità.

Parimente l'omettere nella forma una parola, che non altera il senso, come l'*enim* nella consecrazione dell'Eucaristia, l'*ego* nella forma del Battesimo, è mutazione accidentale; il sostituire una parola invece di un'altra, ma che nell'uso comune abbia lo stesso significato come invece di *baptizo* il dire *abluo*, è accidentale. Finalmente l'aggiungervi qualche parola, che lasci intatto il senso formale, come nella consecrazione chi aggiungesse al *menum*, *quod pro nobis tradetur* sarebbe accidentale; e tal'è ancora il pronunziar la forma per modo deprecativo, o indicativo; ma gravemente illecita la prima rispetto a Latini, la seconda rispetto a Greci.

Restano da osservarsi due cose. La prima per l'intelligenza della risposta data dal Sommo Pontefice Zaccaria al Vescovo Bonifacio, come si ha *de Consecrat. dist. 4. c. Retulerunt. 86.*, con cui ordinò, che se *ille, qui baptizavit, non errorem introducens, aut heresim, sed pro sola ignorantia Romanæ loquutionis infringendo linguam*, (cioè dicendo *in nomine Patria, et Filia, et Spiritu Sancta*) *baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur*. Nelle quali parole indica espressamente, che se il barbottante Ministro corrompe la forma con animo d'introdur nuovo errore, sia invalido il Sacramento. Ora ciò deve intendersi soltanto non già nel senso, che l'errore interno, o anche esterno del Ministro invalidi il Sacramento, il quale non dipende dalla sua santità, e credenza, purchè lo amministri nella forma usual della Chiesa; ma che lo rende nullo per mancanza della intenzion necessaria di fare quel che intende di fare la Chiesa, come osservò S. Tommaso sopraccitato. Imperciocchè chi corrompe la forma con animo d'insinuar un errore, certamente determina le parole corrotte a significare tutt'altro, che quel che intende la Chiesa, e per conseguenza rende nullo il Sacramento.

L'altra riguarda la diversa specie dirò così di forma Sacramen-

tales. Di due sorte questa presentemente distinguesi, una delle quali dicessi assoluta, l'altra condizionale; la prima è quella, che assolutamente pronunziassi: *Ego te baptizo, ego te absolvo*. L'altra è quella, in cui si premette una condizione, la quale supposta s'intende di conferire il Sacramento, come *si non es baptizatus, si es capax, ego te baptizo*. Ora quantunque ne' primisette Secoli della Chiesa non si abbia indizio alcuno di tal forma condizionale, e solo nell'ottavo siasi principiato a servirsene, avendo tutte le Chiese accettato il corpo del Gius Canonico compilato da S. Raimondo per ordine di Gregorio IX., nel quale nel capo *De quibus* così si determina: *De quibus dubium est an baptizati fuerint; baptizentur his verbis premissis; si baptizatus es, non te baptizo; sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo etc.* Il che deve intendersi di tutti ancora gli altri Sacramenti non solo imprimenti il carattere, e però initerabili, ma ancora degli altri. Acciò però possa adoprarsi è necessario che intervenga un prudente dubbio della nullità della precedente amministrazione o formazione del Sacramento, e con tanto maggior rigore deve ciò esaminarsi, qualora il Sacramento sia di quelli, che non possono reiterarsi; altrimenti si correrebbe il pericolo di attentare un Sacramento già conferito, e rendere per conseguenza illusoria la sua formazione.

Questo prudente dubbio può nascere rispetto a' Sacramenti initerabili, 1.º quando il bambino sia esposto, benchè abbia il biglietto attestante di essere stato battezzato; poichè chi sa, se chi glielo amministrò, lo abbia rettamente amministrato? tanto più che chi ha avuto l'animo iniquo di commettere la colpa dell'illecito commercio, e di esporre il nato innocente, non merita fede alcuna circa l'amministrazione del Sacramento. Così determinò il Concilio di Aix del 1585. 2.º Quando il bambino sia stato battezzato in pericolo di morte da Donna rusticana, benchè levatrice di professione, poichè si può prudentemente dubitare, che nella confusione dell'accidente abbia stordita omessa qualche cosa di sostanziale, quando non vi sieno persone sagge, che attestino della retta amministrazione. E però il Concilio di Roano del 1581. stabilì non doversi credere ad una Donna, che attesti il Battesimo. E nel Concilio di Reims del 1583., che per levare il dubbio, deve intervenire la testimonianza almeno di due persone degne di fede. Finalmente dubbio prudente sarebbe, quando due attestassero non essersi adoprata la materia legittima.

Rispetto poi a' Sacramenti, che possono reiterarsi oltre i casi predetti, può facilmente succedere il dubbio circa la capacità del soggetto, vale a dire quando si dubita se sia vivo, o morto, e allora deve adoperarsi la forma condizionale, *Si es capax, ego te absolvo*. 2. quando il ministro per motivo di svagamento di mente non sa, se abbia proferita la forma. Prima però di determinar-

si devono esaminarsi le circostanze, perchè se per esempio sapesse di aver detto le preci, che precedono, e si trovasse recitare le seguenti la prolozione della forma, non avrebbe a dubitarsi di averla proferita. Così se avesse alzata l'ostia, e il calice nel modo consueto, deve credere di aver consacrato.

In caso finalmente di necessità per soccorrere al pericolo dell'anima nella miglior maniera che sia possibile, si può servirsi della materia dubbia con la forma condizionale *si materia est apta ego te baptizo*. Fuori però di tal caso sarebbe gravemente illecito e sacrilego un somigliante attentato. Il che deve intendersi rispetto a due Sacramenti di prima necessità come sono il Battesimo e la Penitenza; poichè rispetto agli altri, non essendo necessari di necessità di mezzo, non è lecito di servirsi di materia dubbia.

CAPITOLO IV.

Non essere i sette Evangelici Sacramenti ritrovamento umano, ma che realmente sieno stati tutti istituiti dal Redentore Divino, è dogma definito di fede. Che poi sieno stati tutti da lui immediatamente istituiti, è sentenza bensì pia, e più conforme alla Dottrina della Chiesa, ma non è per anche stabilita definita.

Per dimostrare la prima parte basta primieramente scorrere con l'occhio le divine Scritture, nelle quali indicandosi tutti i sette Sacramenti, come più diffusamente vedremo trattando di ognuno in particolare, vengono per conseguenza ad indicare, che già erano istituiti, e non potendosi assegnare altro autore fuori di Gesù Cristo, deve anche conchiudersi, che tutti sieno stati da lui medesimo istituiti. Parlasti del Battesimo in S. Matteo c. 28. v. 18. Dell'Eucaristia c. 26. v. 26. Della Penitenza in S. Giovanni c. 20. v. 23. Dell'Ordine in S. Luca c. 22. v. 19., e negli Atti c. 6. v. 6. Della Estrema Unzione nella Lettera di S. Giacomo c. 1. v. 14. Del Matrimonio in quella di S. Paolo agli Efesj c. 5. v. 31. Della Confermazione negli Atti, c. 8. v. 15. (1) E tanto più ciò con-

(1) Per comodo de' Leggitori abbiamo stimato opportuno presentare i passi della Divina Scrittura omissi. Pel Battesimo S. Matteo dice *Euntes docete omnes Gentes; baptizantes eas in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*—Lo stesso Evangelista per l'Eucaristia dice: *Accipite et comedite: Hoc est Corpus meum; Pii Bibite ex eo omnes: Hic est enim Sanguis meus*, qui... etc.—S. Giovanni parla così della Penitenza: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis; et quorum retinueritis retenta sunt*; Più S. Giacomo (Cap. 5. v. 4.) dice *Confitemini alterutrum peccata vestra*—S. Luca per l'Ordine allega la istituzione de' Sacerdoti, ministri della Eucaristia, *Hoc facite in meam commemorationem*. L'istesso parla de' Diaconi, quali eletti

Tom. III. 24

fermasi, in quanto che se alcun altro fosse stato l'autore, questi sarebbero stati gli Apostoli. Ora essi professansi semplici ministri, e dispensatori de' divini Misterj. Così S. Paolo nella 1. ai Corinti c. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores Mysteriorum Dei.* Ma il ministro, e il dispensatore suppone istituito ciò, che ministra e dispensa. Dunque i Sacramenti, di cui erano gli Apostoli dispensatori, erano già stati istituiti dal Redentore.

Quand' anche però ciò non indicassero in particolare le divine Scritture, la Tradizione de' Padri sola sarebbe più che bastante, della quale non ritrovandosi principio, conviene necessariamente risalire fino agli Apostoli, i quali abbiano ricevuta da Gesù Cristo medesimo una tale istituzione. *Quod universa tenet Ecclesia*, diceva S. Agostino, *lib. 4. de Baptism. c. 24. nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur.* Cosa adunque ci dicono i Padri? S. Ambrogio, *Lib. 4. de Sacram. c. 4. Auctor*, dice, *Sacramentum quis est, nisi Dominus Jesus? De cælo ista Sacramenta venerunt.* S. Agostino *Lib. 3. de Doct. Christi c. 9.*, parlando de' Sacramenti Evangelici, *quædam pauca*, dice, *pro multis, eademque factu facilissima, et intellectu augustissima, et observatione castissima ipse Dominus, et Apostolica tradidit disciplina*, e nel Libro de Vera Religion. c. 17. *Ab ipsa Dei Sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca Sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est, sub uno Deo liberæ multitudinis continerent.*

Alle Scritture, ed a' Padri concorda perfettamente l'autorità della Chiesa, la quale nel Concilio di Trento, *sess. 7. can. 1.* definì: *Si quis dixerit Sacramenta Novæ Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino Nostro instituta.... anathemasit.* È adunque dogma già definito, che tutti i sette Sacramenti riconoscono per loro autore il Divin Verbo umanato.

E la ragione viene assegnata dall' Angelico, 3. p. q. 64 a 3., e 4. Due sorte, dice, di Podestà furono nel Redentore divino, una in quanto Dio, l'altra in quanto uomo. La prima chiamasi potere di autorità, e questa è a qualsivoglia creatura comunicabile;

al numero di sette dagli Apostoli *Et elegerunt etc... Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt manus super eos*—Della Estrema Unzione parla S. Giacomo *Infirmatur quis in vobis? Inducant præbiteros Ecclesie, et orent super eum ungentes cum oleo in nomine Domini*—Del Matrimonio dice S. Paolo *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est. Ego dico in Christo et Ecclesia*—Della Confermazione parla S. Luca negli atti, *Tunc imponebant manus super illos* (cioè Pietro e Giovanni sopra Samaritani) *et accipiebant Spiritum Sanctum.*

e però i Sacramenti, che sono cagioni istrumentarie per produrre nell' anima la santità, e la grazia, per sua prima, e principale cagione, non possono riconoscere se non Dio, perchè da lui solo può comunicarsi all' anima la grazia, e conferirle il carattere, che è una sovranaturale capacità o diricevere, o'di amministrare i sacramenti. L' altra chiamasi poter di eccellenza, il quale in lui nasce dalla ipostatica unione della natura umana colla persona del Verbo, per cui essa divenne un istromento congiunto della Divinità; onde siccome la mano, perchè alla persona congiunta, opera con maggior efficacia di quello, che possa farsi da un istromento separato, come un martello, il quale tutta l' attività riceve dall' istromento congiunto; così a Cristo come uomo compete l' autorità di eccellenza nella istituzione de' Sacramenti, che sono istromenti separati.

Consiste questa in quattro segnalatissime prerogative. Primo non solo nell' avere meritato, che i Sacramenti abbiano la forza di santificare, ma di comunicargliela come cagione efficiente. Secondo, che i Sacramenti si consacrino colla virtù del suo nome, e colla sua invocazione si conferiscano. Terzo, che abbia potuto instituirli col determinare per sè medesimo la materia, e la forma, che li compongono. E per ultimo, che abbia avuto la facoltà di santificare le anime senza l' applicazione de' Sacramenti.

Ora quantunque il potere di autorità, prosegue il S. Dottore, non potesse comunicarlo ad alcuna creatura, perchè solo proprio dell' Essere suo divino, poteva però comunicare l' altro di eccellenza, dandole cioè tanta pienezza di grazia, che potesse operare ne' Sacramenti, come operò egli stesso in quanto uomo. Ma quell' amore medesimo, che lo mosse ad istituire per la salute degli uomini i sette fonti di vita, lo determinò ancora per solo loro vantaggio ad instituirli per sè medesimo, affinchè non riponesse la loro speranza nelle creature, ma solo in lui; e si ancora perchè non s' introducesse divisione nella sua Chiesa, mentre tanti sarebbero stati i Sacramenti, anche della spezie medesima, quanti fossero stati gl' Institutori; e se infra i Corinti, come riferisce l' Apostolo nella sua prima ad essi scritta *cap. 1.*, nacquero le gare per aver ricevuto il Battesimo instituito da Cristo chi da l' Paolo, chi da Apollo, chi da Cefa, quasi la qualità più eminente del ministro desse anche dignità maggiore al Sacramento; cosa sarebbe stato, se avesse conferita la facoltà agli uomini suoi ministri di realmente instituirli? Dottrina da lui appresa da S. Agostino, il quale, *tract. 5. in Joan. n. 7.*, così si esprime: *Potuit autem Dominus Jesus Christus, si vellet, dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum vice sua, et transferre a se baptizandi potestatem. . . Hoc noluit ideo, ut in illo spes esset baptizatorum, a quo se baptizatos agnoscerent. Noluit ergo*

servum ponere spem in servo... si enim daret hanc potestatem servis, id est, ut ipsorum esset, quod Domini erat, tot essent baptismi, quot essent servi... Ergo ne tot baptismata dicerentur, quot essent servi qui baptizarent, accepta potestate a Domino; sibi tenuit Dominus baptizandi potestatem, servis ministerium dedit. Il che verificandosi di tutti i Sacramenti, ne segue, che tutti sieno stati instituiti da Cristo.

Ma questa istituzione poteva da lui farsi e immediatamente col determinare in particolare la materia, e la forma di ciascheduno, comandando, che quelle si dovessero invariabilmente adoperare nella loro amministrazione; e mediatamente col determinare, che ogni Sacramento fosse un segno sensibile analogico all'effetto, che a lui dava la virtù di produrre, ma lasciando alla Chiesa la libertà di scegliere quelle cose, e quelle parole, che giudicasse più a proposito per formarlo.

Quindi prima del Concilio di Trento quantunque tutti i Cattolici convenissero nell'asserire essere stato Cristo l'Istitutore dei Sacramenti, e che alcuni cioè del Battesimo, e dell'Eucaristia avesse determinato in particolare la materia, e la forma; rispetto però agli altri erano divisi di sentimento, sostenendo molti, che di tutti dovesse ciò affermarsi; altri all'incontro volevano, che solo mediatamente li avesse determinati. Celebratosi poi il predetto Concilio, convennero almeno la maggior parte nella prima sentenza, la quale se non è diffinita, è però conformissima alle espressioni del Concilio, e per conseguenza al senso universale della Chiesa.

E che sia così, deducesi dagli argomenti prodotti. Imperciocchè se il Redentore non avesse instituiti immediatamente per sè medesimo tutti i Sacramenti, non potrebbe con proprietà chiamarsi il loro institutore, poichè siccome l'indicare il disegno di una fabbrica, non è propriamente parlando il fabbricarla, ma chi lo eseguisce; così se il Redentore avesse solo in genere indicato l'idea del Sacramento da instituirsi, e la Chiesa di poi lo avesse instituito, ella sarebbe, e non Cristo la vera Institutrice. Eppure tutto all'opposto vediamo dalla medesima almeno implicitamente dichiarato. Ella definì nel sopramentovato Concilio, *sess. 7. can. 1.* Che tutti assolutamente sono stati instituiti da Cristo. Nella sessione 14. *cap. 1.* Che *Instituta est sacrata Unctio infirmorum tanquam vere, et proprie Sacramentum a Cristo Domino apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem Apostolum, ac Fratrem Domini fidelibus commendatum, et promulgatum.* Dichiarò finalmente nella sessione 21. *cap. 2.* quale autorità in materia de' Sacramenti competa alla Chiesa, e si esprime in tal forma: *Declarat Sancta Synodus hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva illorum sub-*

stantia, ea statueret, vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu ipsorum Sacramentorum venerationi magis expedire judicaret. Ora, solo impropriamente parlando, si possono tali cose accordare, quando a lei fosse stata l'autorità conferita d'instituire sostanzialmente alcuni sacramenti. Dunque è conforme alla sua mente l'asserire, che Cristo abbia immediatamente per sè medesimo instituiti tutti i Sacramenti.

Quantunque però non sia ciò da mettersi in controversia, non deve nemmeno inferirsi, che sia dogma definito di fede. Imperciocchè non abbiamo nè nella Scrittura, nè nella Tradizione espresso essere stato Cristo l'institutore immediato di tutti i Sacramenti. E per questo il Tridentino nel canone sopraccitato definì bensì essere Cristo l'institutore de' Sacramenti, ma non vi appose l'epiteto *d'immediato*; sì perchè sapeva essere questa una controversia agitata nelle cattoliche scuole, alle quali non volle mai recar pregiudizio, nè prendersi cura di terminarlo, sì perchè tanto gli bastava per conquistare l'errore de' pretesi riformatori, i quali escludevano cinque dal numero settenario de' Sacramenti, come non instituiti da Gesù Cristo.

Contra il dogma proposto nella prima parte del nostro assunto si scatenarono i protestanti Novatori, e non volendo riconoscere l'instituzione divina fatta dal Redentore cangiarono a capriccio, come si è veduto, il numero de' Sacramenti. I loro argomenti però qui non riferiremo, ma li esporremo distintamente, quando si tratterà di ognuno de' Sacramenti, che essi rigettano come umane invenzioni.

CAPITOLO V.

Il divin Redentore istituì i sette suoi Sacramenti non come puri segni, o simboli significanti la grazia, ma come instrumentarie cagioni, che realmente la producessero nella loro applicazione in qualsivoglia soggetto, che non ponga colpevole ostacolo alla sua infusione; la quale efficacia convenientissimamente fu dal Tridentino espressa, col dire che producon la grazia ex opere operato.

Essendo iddio quella onnipotente cagione, che opera ciò, che vuole, e come vuole, poteva, anche supposto che avesse stabilito di santificare gli uomini per mezzo di sensibili Sacramenti, far servire i medesimi in diversa maniera all'amoroso suo intento. Poteva fare, che l'effetto dipendesse bensì dall'applicazione del segno, ma accompagnato dalla fede del ministrante, e da quella del suscipiente, se n'era capace, in modo, che questa mancando nulla di spiritualmente vantaggioso si producesse nell'anima, co-

me appunto fece ne' Sacramenti del Testamento antico, e nemmeno secondo la più comune sentenza eccettuata la Circoncisione. E poteva conferir loro la virtù di produrre la grazia stessa indipendentemente dalla fede e probità del ministrante, e dalle disposizioni del suscipiente, se non fosse in istato di premetterle, come sono i bambini, o se fosse capace, come sono gli adulti, dovessero bensì eseguirsi, ma solo affine di togliere gli ostacoli volontari alla produzione del loro effetto, non già come danti al Sacramento virtù, o efficacia alcuna: in quella guisa, che acciò il fuoco accenda un legno, deve questo prima disseccarsi, e avvicinarsegli, ma nè il disseccamento, nè l'avvicinamento niente di attività contribuiscono al fuoco, e solo tolgono ciò, che poteva impedirne la combustione. Il primo modo di operare chiamasi produr la grazia *ex opere operantis*. Il secondo dicesi produrre la grazia *ex opere operato*; e questo è appunto il modo di operare de' Sacramenti Evangelici, come insegna la Cattolica Chiesa; e quantunque nelle Scuole si disputi, se operino come cagioni instrumentarie fisiche, oppur morali, nella qual controversia a noi nulla importa di entrare; tutti però convengono nell'asserire qual dogma definito esser eglino segni pratici, ed efficaci producenti la grazia, che significano, e in sè contengono, e conferiscono a chiunque non pone colpevole impedimento.

A dimostrare una tal verità concorrono in primo luogo le divine Scritture, con le quali argomentiamo così. Produrre la grazia *ex opere operato*, vuol dire, come si è spiegato, che l'opra medesima eseguita indipendentemente dal merito del ministro, e del suscipiente ha per divina virtù la forza di produrla, e la produce infallibilmente, se non ne venga impedita da ostacolo colpevole, e volontario. Ora a sette Sacramenti Evangelici le Scritture attribuiscono tale efficacia. Imperciocchè, se parlisi del Battesimo, dicesi in S. Giovanni c. 3. v. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Ma se l'acqua nulla operasse, perchè distinguerla dallo Spirito Santo, e indicarla come concausa della spirituale rigenerazione? lo Spirito Santo adunque è la cagion principale, ma che dà all'acqua come istromento la virtù di rigenerare. Conferma la interpretazione S. Paolo, il quale scrivendo a Tito c. 3. v. 5. dice di Cristo, che *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus Sanctis*. Le quali espressioni contengono lo stesso significato dalla prima accennato. Dunque l'acqua santificata opera la spirituale rigenerazione.

Al modo stesso parlasi degli altri Sacramenti. attribuendosi alla loro applicazione l'effetto della Santificazione, come si vedrà trattando di ognuno in particolare. Dunque le divine Scritture dichiarano, che i Sacramenti Evangelici, non per ragione della fede

de' ministri, o de' suscipienti, ma per virtù loro da Dio comunicata conferiscono la grazia, o come dicesi *ex opere operato*, non *ex opere operantis*.

L'espressioni similmente de' Padri non possono essere più chiare. *Aquæ sanctificatæ*, dice Tertulliano, c. 4. *Lib. de Baptism.*, *vim sanctificandi combibunt*. S. Ireneo, *Lib. 3. cap. 17.*, o 19. *Corpora nostra per lavacrum illam, quæ est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animæ autem per spiritum; unde et utraque necessaria, cum utraque proficiant in vitam Dei*. S. Cirillo Gerosolimitano, *Catechis. 3. Qui in aquam descendurus es, aquæ simplici mentem adhibe, sed Spiritus Sancti virtute salutem suscipe, nam sine utrisque ad perfectionem deduci non poteris*. Finalmente per lasciare gli altri S. Agostino, *Lib. 4. cont. Cresconium c. 16.*, *Non eorum meritis, a quibus ministratur; nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus* (e lo stesso deve dirsi degli altri sei) *sed propria sanctitate, atque veritate propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem*. Non può esprimersi più chiaro la virtù intrinseca de' Sacramenti.

Ascoltiamo adesso la Chiesa unita. Nell'anno 1439. Eugenio IV. nel Concilio di Fiorenza nel decreto per la istruzione degli Armeni insegna così. *Novæ legis septem sunt Sacramenta... quæ multum a Sacramentis differunt antiquæ Legis: illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant. Hæc nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt*. A tale insegnamento concorda il Tridentino, il quale nella sessione 7. *can. 6.* in questi termini definì. *Si quis dixerit Sacramenta Novæ Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre; quasi signa tantum externa sint acceptæ per fidem gratiæ, vel justitiæ, et notæ quædam Christianæ professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit*. E nel Canone 8. *Si quis dixerit per ipsa novæ Legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit*. Egli è adunque dogma definito essere i Sacramenti Evangelici varj fonti di grazia, pel cui mezzo viene l'anima ben disposta, supposto che sia capace di premettere le necessarie disposizioni, o assolutamente, come succede nel battesimo rispetto a bambini, realmente santificata.

Aggiungiamo a tutto ciò convincentissima la ragione dedotta però da' principj di fede. Egli è certo, come abbiain dimostrato, consistere la giustificazione nella infusione della grazia intrinsecamente inerente nell'anima. Egli è inoltre indubitato, che questa giustificazione non si opera d'ordinario se non per mezzo de' Sa-

cramenti; *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: e se in qualche caso succede, che l' uomo si giustifichi senza realmente ricevere il Sacramento, deve però averne il proposito, o come parlan le scuole, il voto. Ora questi Sacramenti per operare un tanto effetto non suppongono nè fede, nè santità nel ministro; poichè anche un pagano, un empio, se rettamente applichi la materia, e la forma, e ne abbia la legittima autorità, e l' intenzione di fare quella azione come si fa nella Chiesa di Cristo, il Sacramento è valido. Non suppongono disposizioni nel soggetto come influenti, e danti loro efficacia, ma solo se è adulto, come preparativi, che levino gli ostacoli alla loro virtù, e se non ha l' uso della ragione, nemmeno sotto questo secondo riguardo le suppongono, e però il battesimo legittimamente amministrato a' bambini li salva. Dunque non producon la grazia pel merito dell' operante, ma per ragione della loro istituzione fatta da Cristo, il quale ha meritato, che Iddio loro comunichi una tale sovranaturale virtù. Dunque producon la grazia *ex opere operato*.

Dispiace primieramente al gusto delicato da' pretesi riformatori la espressione *ex opere operato* dalla Chiesa Romana, cioè dalla vera Chiesa consacrata per indicare la virtù, ed efficacia dei Sacramenti, tacciandola di barbara, ed affatto inusitata, come appunto dispiaceva agli Ariani la voce *Omusion Consubstantialis*. Ma a torto per molti titoli. Primo perchè trattandosi di esporre con chiarezza la verità di fede non devesi aver riguardo alla purità della lingua, ma alla proprietà del significato. *Melius est*, diceva S. Agostino, *serm. 3. in Psal. 36. v. 26. ut nos reprehendant Grammatici, quam non intelligant populi* (1) In secondo luogo poi, perchè anche secondo gli Autori Latinissimi i verbi deponenti possono prendersi e in attivo, e in passivo; e però l' *opus operatum* è forse oltre l' essere proprissima a spiegare l' attività de' Sacramenti nel senso Cattolico, è anche secondo le regole della Grammatica, e ritrovasi adoperata anche prima del Tridentino.

(1) Nel luogo citato dall'Autore non leggesi il testo allegato, ma un altro simile. S. Agostino quivi spiega il versetto 26. *Tota die miseretur et foeneratur*. Nel sermociare adopera il barbarismo *foenerat* onde distinguere il dante ed il recipiente il mutuo — *Foeneratur quidem latine dicitur* (così il S. D.) *et qui dat mutuum, et qui accipit. Planius hoc dicitur, si dicamus foenerat. Quid ad nos, quid Grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis, quam in nostra disertitudine vos deserti eritis*. Il passo però, che l'Autore reca, si trova nel Salmo 138. Il S. Padre colà spiega il verso 15. *Non est absconditum os meum a te etc.* — Per *os*, dice, intendersi non la bocca, ma l' osso — *Os suum dicit; quod vulgo ossum; Latine os dicitur. Hoc in græco invenitur.... Habeo in abscondito quoddam ossum. Sic enim potius loquamur: Melius est etc.* come sopra.

Ma non è la frase materiale, che principalmente a Novatori dispiaccia, è la forza del significato, poichè siccome la voce sostanziale scuopriva tutte le cabale degli Ariani; così il dire, che i Sacramenti conferiscono la grazia *ex opere operato*, scuopre, ed atterra l'erroneo pensare de' pretesi moderni riformatori intorno l'efficacia de' Sacramenti sì chiaramente stabilita sopra fondamenti inconcussi.

Per due vie tentano essi di abbattere la Cattolica verità; primo per via di calunniosa impostura attribuendo a' Cattolici sentimenti o affatto alieni dalla vera sentenza, che contiene il dogma, o importanti qualche particolare controversa opinione, quasichè questa fosse quella, che dalla Chiesa Romana si proponga da credere. Secondo per via di argomenti positivi; ma infelicamente in tutti due i capi.

E quando al primo. Il dire con Calvino, *Lib. 4. Instit. c. 15. §. 17.*, che i Cattolici facciano i Sacramenti cagioni primarie, e principali della grazia, è una manifesta follia, che niuno di noi ha mai neppur sognato. Quando diciamo, che i Sacramenti producono la grazia *ex opere operato*, intendiamo, che per mezzo della applicazione del Sacramento in virtù della sua istituzione, e pei meriti di Cristo, Iddio cagion principale produce la grazia, e per conseguenza il Sacramento è una pura instrumentaria cagione. Ne abbiám bisogno da imparar da Calvino, che Iddio solò può conferirla, come effetto suo proprio.

Il dirsi da altri, che noi sosteniamo essere ne' sacramenti la efficacia di produrre la grazia, virtù loro connaturale, e fisica, è un'altra calunnia. Poichè non sono gli Ortodossi sì ciechi, e stolti, che non comprendano la ripugnanza patente, che v'è nel prodursi un effetto tutto sovranaturale da una cagione puramente naturale; e però se a' Sacramenti attribuiscono la forza di santificare, gliela attribuiscono come istrumenti mossi, ed innalzati dalla divina mozione, e quindi è che l'effetto da essi prodotto, che mai si assomiglia all'istromento, ma alla cagion principale, riconosce per suo principio la divina virtù, e dicono con S. Basilio. *Lib. de Spir. S. c. 15.*, *Quod si quæ sit in aqua gratia, non ex aqua natura sit, sed ex præsentia Spiritus*; che adopra l'acqua per dar la grazia.

Non appartiene al dogma dalla Chiesa insegnato d'insegnarsi da alcuni de' nostri Teologi, che i Sacramenti producono la grazia *ex opere operato* in virtù di una qualità permanente loro da Dio comunicata, come pure se la maniera, con cui operano, sia a somiglianza dell'istromento fisico, o pur morale. Queste sono opinioni, che cattolicamente si agitano nelle scuole, e i Novatori, che si sono presa la cura d'impugnare la qualità inerente, e l'influsso fisico, nulla conchiudono contra il dogma, il quale con-

fessa unicamente essere nell'azione Sacramentale la virtù di conferire la grazia indipendentemente, come abbiain detto, dalla qualità, e dal merito del ministro, e del suscipiente, che non se ne rende indegno.

E finalmente una spaccata calunnia lo spacciarsi da' medesimi, che i Cattolici col pretendere, che i Sacramenti producono la grazia *ex opere operato*, non ricerchino ne' suscipienti capaci gli atti di fede, di speranza, di carità, e delle altre virtù; mentre anzi espressamente ricercansi, come si è dimostrato trattandò della giustificazione; e solo escludono giustamente il loro errore dalla Chiesa già condannato, con cui vogliono, che la virtù de' Sacramenti non sia se non la fede de' suscipienti, nè altro operino, che eccitarla, e per conseguenza non li riconoscono se non per puri simboli speculativi, ma non pratici, siccome insegna la Cattolica Romana Chiesa.

Nè punto deve loro credersi, quando si scatenano con furibondo zelo contra i Sociniani, e Anabattisti, i quali espressamente sostengono non altro essere i Sacramenti, che puri segni esterni instituiti unicamente per professare pubblicamente la Religione Cristiana, e distinguere i fedeli dagl' infedeli, mostrando d'innalzare, e di riconoscere in essi la forza di santificare.

Sono tutte ciarle artificiose per ingannare i Cattolici, e nascondere l'eretico sentimento. Imperciocchè avendo piantato per principio fondamentale del rovinoso loro sistema essere la sola fede, che giustifica, cioè non che produca alcuna cosa nell' anima, per cui resti santificata, ma che prende qual mano la giustizia di Cristo, come fosse una veste, e se la indossa, ne segue con evidenza, che eglino pure non riconoscono ne' Sacramenti se non la ragione di puro segno sensibile atto ad eccitare la fede, senza virtù di produrre verun altro effetto, e però vogliono, o non vogliono impugnando i loro creduti avversarj abbattono nel tempo stesso anche se medesimi. E di fatto Lutero, *Lib. de Captiv. Babil. cap. de Baptismo*, *Baptismus*, dice, *neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus*. . . *Ideo sunt signa seu Sacramenta justificationis, quia sunt Sacramenta justificantis fidei, et non operis; unde tota eorum efficacia est ipsa fides, non operatio*. Può esprimersi con più precisione la spaccata eresia? Lo stesso afferma Calvino, *Lib. 4. Instit. cap. 14. §. 12., e 17.*

Ascoltiamo adesso cosa sappiano dire, per provare il loro nobile ritrovato. Non può meglio, dicono, rilevarsi la virtù dei Sacramenti, che da quanto ci viene insegnato nelle Scritture. Ora queste non altro indicano, se non la fede esser quella, che giustifica, e il Sacramento un segno, che la eccita. Cosa infatti vuol dire quel detto di Cristo in S. Marco, *cap. ult. v. 15.*, parlando

del Battesimo: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur?* Se non che chi crede, e si battezza, si salva; chi non crede, ancorchè si battezzi, vien condannato, e si perde. Poichè se dal Battesimo nascesse la giustificazione, avrebbe soggiunto, *qui vero non crediderit, et non baptizatus fuerit, condemnabitur*; tutto adunque dipende dalla sola fede. Così Lutero.

Non può argomentarsi più stravoltamente, nè dare alle Scritture un senso più direttamente opposto alla vera loro intelligenza. Quando il Redentore Divino disse, che chi crede, e riceverà il battesimo, sarà salvo, volle dimostrare, che nè la fede, nè il solo Battesimo rispetto agli adulti, basta per la salute: perchè prima deve credere le verità rivelate, e se non le vuole credere, a nulla serve il Battesimo, non perchè non abbia in sè la virtù di santificare, ma perchè il suscipienti con la sua infedeltà pone l'ostacolo, e impedisce la sua efficacia, acciò non operi. Il Sole ha virtù d'illuminare, ma se si chiudano le finestre con ripari perfettamente opachi, non entrerà mai la luce. Così anche nel caso nostro. Per l'adulto è necessario, che si disponga con la fede, e cogli atti delle altre virtù, per rimuovere ogni impedimento alla grazia; ma questa non si comunica dalle disposizioni, ma dall'applicazione del Sacramento fatta o realmente, o col voto in caso di necessità.

Che bisogno poi vi era, che al *qui non crediderit*, si aggiungesse il *non baptizatus fuerit*, per indicare la virtù del Battesimo? Niuno. Poichè avendo già detto in S. Giovanni cap. 3. v. 5. che *nisi qui renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei*; avea già espressa la necessità, ed efficacia del Battesimo. Dicendo adunque, *qui vero non crediderit, condemnabitur*, non esclude la necessità del Battesimo, ma non la ripete, perchè superfluo: mentre chi non crede, non vuole ricevere, ed è indegno di ricevere il Battesimo. Dunque ha in sè il reato sufficiente per essere condannato.

Recanò in oltre in campo il testo di S. Pietro nella sua prima cap. 3. v. 21. onde dice, che *salvos facit baptismus, non carnis depositio sordium, sed bonæ conscientiæ interrogatio in Deum*. D'inque, conchiudono, non la lavanda, ma la fede è quella, che ci giustifica.

Anche questa autorità viene direttamente al rovescio interpretata. Il Principe degli Apostoli, in quel luogo paragona il Battesimo con l'arca di Noè, e dice, che siccome l'arca fu il solo mezzo, in cui si salvarono quei pochi, che ebbero la sorte di entrarvi; così il Battesimo, non col lavare la corporale immondezza, ma col conferire la grazia, da cui nasce la fiducia della buona coscienza, onde può comparire lieta dinanzi a Dio, ci salva. Ora

L'arca fu il mezzo efficace della salvezza della Noetica famiglia. Dunque se il Battesimo è l'arca mistica della salute, deve egli pure conferircela, e per conseguenza non esserne la fede, ma il Sacramento la vera istrumentale cagione.

Ma, soggiungono, come può ammettersi una tale interpretazione, se lo stesso S. Pietro nel luogo medesimo dice, che il Battesimo ci salva, per la risurrezione di Cristo *per resurrectionem Christi*? Ora la risurrezione è oggetto della fede; dunque è la fede, non il Battesimo, che ci giustifica.

La interpretazione da noi data è giustissima, e verissima, nè l'aggiunta fatta dall'Apostolo *per resurrectionem Christi*, l'altera in verun conto. Imperciocchè il Battesimo è appunto un simbolo rappresentante la morte, e la risurrezione di Cristo, e ci addita, che per godere il frutto di sua virtù dobbiamo morire al peccato, e risorgere ad una nuova vita perseverante nella virtù, come risorse Cristo per non mai più morire. Onde l'espressione di S. Pietro non significa se non ciò, che più chiaramente espresse S. Paolo ai Romani cap. 6. v. 4. col dire: *Consepulri sumus cum illo per baptismum in moriem; ut quomodo Christus resurrexit a mortuis . . . ita et nos in novitate vitae ambulemus*. In una parola S. Pietro nel testo intiero esprime e l'efficacia del Battesimo sotto il nome del testimonio della buona coscienza, il quale nasce dalla infusione della grazia, e la maniera, con cui diportarci dobbiamo per ottenere tutto il frutto, che è il procurare di rassomigliare nella perseveranza della nuova vita ricevuta, la stabile risurrezione del Salvatore.

Credono ancora di farsi forti con l'autorità di S. Agostino. S. Agostino, dicono, *lib. quest. Vet. et Nov. Test. q. 59.* (1) circa il Battesimo si esprime in tal forma. *Qui baptismum putat carnali ratione consistere, hic non est spiritualis; nec donum celeste poterit consequi, qui se per aquam, non per fidem commutari credit* Secondo adunque questo Dottore non è l'acqua che santifica, ma la fede.

L'argomento è inconcludente per ogni verso. Non conchiude in via di autorità, perchè quel libro non è di S. Agostino. Non

(1) Nell'Appendice del terzo Tomo di S. Agostino (*Ediz. Parig.*) trovasi il citato Libro *de Quest. Vet. et Nov. Testam.* Questo libro non essere di S. Agostino gli Eruditi comunemente opinano. Infatti è troppo sensibile la varietà dello stile di questo S. Dottore, mostrato in qualunque Opera scritta in differenti età. Bisogna leggere l'Avvertimento, anteposto al cennoto Libro dagli Eruditissimi PP. Maurini Editori della Edizione di Parigi. Fanno eglino osservare, che in molte quistioni leggonsi cose, le quali *procul a S. Doctoris fide, et ingenio alhorrent*. D'altronde, eccettuate tali cose, questo Opuscolo è interessantissimo, tanto a sciogliere parecchi nodi, quanto a diradare molte oscurità, che s'incontrano nelle Sacre Scritture.

conchiude in via di sentimento, perchè qualunque ne sia l'autore, non vuol dire altro, se non o che il Battesimo non giova a chi non crede, essendo la fede una necessaria disposizione, o che la fede non puramente dispositiva, ma infusa nel ricevere il Sacramento, è animata dalla carità, monda, e santifica l'anima, onde considera la fede come forma giustificante, non come cagione efficiente; mentre essere questa prerogativa del Battesimo, lo professa lo stesso autore con quelle parole: *Aqua cernitur, sed qui non videtur, Spiritus operatur, ut fides in ipso sit.*

Producono ancora le autorità di altri Padri, che per brevità si tralasciano; ma per vedere che nulla provano in favore della eresia, basta il riflettere ai diversi riguardi, sotto dei quali possono considerarsi i Sacramenti, che abbiamo di sopra esposti, cioè di segni visibili della grazia, di pegni della salute, di distintivi dei fedeli, e di cagioni efficaci della santificazione. Ora i Padri secondo le diverse circostanze, in cui parlavano, ora espongono l'uno, ora l'altro, ma in tali esposizioni non escludono le altre, e quanto alla efficacia specialmente tutti la riconoscono, come si vedrà più chiaro trattando di ognuno in particolare.

Argomentano finalmente colla ragione. Se i Sacramenti producessero la santificazione *ex opere operato*, e non per la fede; anche senza la fede giustificerebbero, e mai la fede senza del Sacramento. Eppure l'esperienza dimostra il contrario; poichè molti colla sola fede senza ricevere il Sacramento, si salvano, ed altri senza la fede con tutto il Sacramento si dannano. Dunque è la fede sola, che opera, non il Sacramento; il quale non concorre se non al più, come mezzo eccitante la stessa fede.

L'argomento conchiude direttamente contro di loro. Imperciocchè se la sola fede operasse, non si darebbe mai caso, in cui ricevendo il Sacramento senza la fede, venisse il suscipientе santificato. Eppure i bambini non hanno fede, e col Sacramento si salvano, e con tutta la fede e del ministro, e dei parenti, senza di lui eternamente si perdono. Rispetto poi agli adulti, può benissimo darsi il caso, che con la fede, non però sola, ma congiunta con la carità, senza ricevere il sacramento resti giustificato; quando cioè è impossibile l'attualmente riceverlo; ma è però necessario il desiderio, e il proposito di riceverlo; sicchè rispetto a questi è necessario e, l'uno e l'altro; è necessaria la fede come disposizione; ed è necessario il Sacramento o *in re*, o *in voto*, come parlano le Scuole, quale cagione istromentaria efficiente.

Ma, soggiungono, non sono i Cattolici, i quali insegnano, che i Sacramenti operano secondo la disposizione del soggetto, sicchè se questo è disposto lo riceve con frutto, e quanto è maggiore la disposizione, tanto è maggiore il frutto; e se non è disposto niun vantaggio riporta? Come può ciò verificarsi, se i Sacramenti pro-

dicessero la grazia *ex opere operato*, mentre questo importa produrre l'effetto indipendentemente dalle disposizioni del suscipiente?

Ricorro agli Avversarij. Il fuoco produce il calore *ex opere operato*, vale a dire applicato a soggetti, produce per la virtù di sua natura in tutti essi il calore? Non crederei, che alcuno fosse per dubitarne. Ma tutti i soggetti, a quali si applica, ricevono nel modo stesso, nel tempo medesimo, lo stesso grado di calore? Neppure questo avrà alcuno la stoltezza di asserire; poichè più facilmente si accende l'acqua tepida dell'aggiacciata, il legno secco del verde, un corpo più poroso di un altro più denso. L'operare adunque *ex opere operato* non esclude, ma suppone nel soggetto le necessarie previe disposizioni, non per dare virtù alla cagione, ma per rimuovere gli ostacoli, che possono impedire la sua azione, e la produzione dell'effetto. Ora lo stesso appunto succede nei Sacramenti: nella loro applicazione Iddio dà ad essi la virtù di produrre la grazia indipendentemente dalle disposizioni del suscipiente, come succede nel battesimo dei bambini; ma la grazia non può sussistere nell'anima, in cui sia l'affetto alla colpa, nè Iddio accetta alla sua amicizia, chi liberamente non vuole; è adunque necessario, che il suscipiente adulto tolga tali impedimenti, e si disponga; e siccome quanto è più disposta la materia rispetto al fuoco, tanto maggiore è il grado del calore, che le comunica; così quanto è più ardente nel cuore la brama della giustizia, quanto più viva la fede, più pura la carità, tanto è maggiore la grazia, che il Sacramento gli conferisce. L'argomento adunque nulla conclude, e però resta invittamente provato prodursi dai Sacramenti la grazia *ex opere operato*, come insegna la Chiesa.

CAPITOLO VI.

Tutti i sacramenti producono la grazia santificante, ma non la stessa. Alcuni di sua istituzione conferiscono la grazia chiamata prima, e per accidente la seconda. Altri di loro istituzione conferiscono la seconda, e per accidente la prima. E tutti oltre l'abituale corrispondente nel grado alla maggiore, o minore disposizione del suscipiente, ne conferiscono un'altra propria di ciascuno, perciò Sacramentale denominata.

Per maggior intelligenza del sopra esposto dogma della efficacia dei Sacramenti servirà il sapere, quale sia la grazia, che da essi producesi in forza della loro istituzione, e applicazione. Si è già altrove dimostrato essere la grazia abituale santificante, un dono sovranaturale inerente nell'anima, per cui diviene veramente santa, e permanentemente amata amante figlia di Dio, finchè con nuova mortale colpa non la distrugga, e per conseguenza

quantunque il grado in cui si comunica, possa essere e sia maggiore, o minore, giusta la disposizione del suscipiente, ella è però sempre della medesima natura, che non si cangia, ma solo prende varie denominazioni, secondo la qualità del soggetto; che la riceve. Se questi pertanto sia in istato di peccatore, e si disponga nella già spiegata maniera a risorgere dalla colpa, e riconciliarsi con Dio, la grazia, che con la infusione la grande opera compie, e lo santifica, dicesi grazia prima, perchè non ne suppone alcuna altra: e i Sacramenti, che la conferiscono, diconsi Sacramenti dei morti; perchè di loro istituzione sono i mezzi, per cui l'uomo spiritualmente morto nel riceverli risorge a nuova vita nella santità, e nella sovranaturale giustizia; e questi sono due, cioè il Battesimo, e la Penitenza. Se poi il suscipiente sia già giustificato, e tale supporre si debba per degnamente ricevere il Sacramento, allora la grazia, che da questo si conferisce, dicesi grazia seconda, o incremento della preesistente; e i Sacramenti della Cresima, Eucaristia, Estrema Unzione, Ordine, Matrimonio, che di sua istituzione la producono, chiamansi Sacramenti dei Vivi perchè suppongono il soggetto spiritualmente vivificato.

Una tale differenza deducesi dalla istituzione, e natura dei Sacramenti medesimi. Imperciocchè essendo essi istituiti per applicare agli uomini i frutti della redenzione, per cui vengono rinnovati, e resi capaci della figliolanza di Dio, e della eterna eredità, perduta pel peccato, naturalmente ne segue, che il Sacramento, per cui si principia una tale rinnovazione, qual'è il Battesimo, supponga il soggetto macchiato dalla colpa, e figlio di Adamo peccatore; se adunque lo rinnova con la grazia, questa non può essere, se non la prima.

Parimente la Penitenza suppone l'uomo decaduto con nuova colpa dalla prima grazia nel Battesimo ricevuta, e per questo con l'assoluzione del Sacerdote rimettendosi il reato, viene di nuovo a ristabilirsi in amicizia con Dio; suppone adunque il soggetto di Dio nemico, e supposto che si disponga come conviene, il Sacramento con la infusione della grazia lo riconcilia; anche la Penitenza adunque di sua istituzione conferisce la prima grazia.

Ma gli altri cinque suppongono nel soggetto la vita spirituale. Poichè la Confermazione dà il vigore per resistere alle tentazioni, e pericoli di perderla. L'Eucaristia per mantenerla, ed accrescerla. L'Estrema Unzione per cancellare le reliquie dei peccati rimaste, e ci arma contra gli assalti nel punto estremo. L'Ordine è istituito per conferire la facoltà di esercitare degnamente il Sacro Ministero. E il Matrimonio per santamente propagare, ed allevare la prole nel culto del vero Dio. Ora tutto ciò suppone spiritualmente vivente il soggetto, che li riceve, e per conseguenza la grazia, che da essi s'infolde, non è la prima, ma la seconda; sic-

chè sarebbe un sacrilegio il riceverli con l'anima scientemente macchiata di colpa grave.

Siccome però oltre il fine primario generale , per cui furono i Sacramenti istituiti , cioè la santificazione dell'uomo , ha ognuno il suo fine immediato , e particolare ; così oltre la grazia santificante comune effetto di tutti , ognuno conferisce un'altra grazia sua propria , che Sacramentale denominasi , la quale se sia un abito distinto dalla santificante , o sia un diritto di conseguire gli ajuti necessarj pel conseguimento del fine immediato del Sacramento , disputasi nelle Scuole , nè a noi importa il definirlo ; basta il sapere , che una tal grazia si conferisce , ogni qualvolta che il soggetto non se ne renda indegno , e le circostanze ricerchino un tale ajuto . La ragione deducesi primieramente dal sistema universalmente osservato dalla divina soavissima Provvidenza . Imperciocchè essendo il fine di ogni Sacramento una cosa concernente in modo particolare la vita sovranaturale dell'anima , sono anche necessarj gli ajuti speciali per conseguirlo . Chi adunque riceve con le debite disposizioni il Sacramento , riceve anche il diritto di essere soccorso con quelle grazie attuali , senza delle quali non può ottenere il fine del Sacramento .

In secondo luogo , se tutto l'effetto de' Sacramenti consistesse nella sola infusione , o accrescimento della grazia santificante , senza nessuna particolare aggiunta , appena potrebbe assegnarsi differenza essenziale tra un Sacramento , e l'altro , a riserva della diversità de' riti , con cui si formano . Se adunque sono Sacramenti diversi , tali sono pei diversi effetti , per cui produrre furonò instituiti , e questi non possono essere se non le grazie particolari , riguardanti il fine proprio di ciascheduno .

Se alcuno ricercasse , se , siccome i Sacramenti de' morti possono per accidente conferire la seconda grazia ; così quei de' vivi possano per accidente conferire la prima , risponderei , che nè dalla Scrittura , nè dalla Tradizione , nè dalle definizioni della Chiesa abbiamo nulla di preciso , e di certo . Contuttociò essere sentenza comune infra i Teologi , che anche i Sacramenti de' vivi possono per accidente conferire la prima grazia . Imperciocchè i Sacramenti producono il loro effetto in qualsivoglia suscipiente , il quale non vi pone un colpevole impedimento ; e questo è di fede . Ora quando uno esistente in peccato , ma di cui invincibilmente si crede libero , e si accosta con pietà , e divozione a ricevere per esempio l'Eucaristia , questi certo non pone obice volontario alla efficacia del Sacramento , e per altro si suppone senza la grazia . Dunque il Sacramento gliela comunicherà , restandogli solo il debito di soggettare alla podestà delle chiavi la colpa non conosciuta quando giungà a discoprirla . *Potest hoc Sacramentum* , (della Eucaristia , e così degli altri) l'Angelico 3. p. 79. art. 3 ,

operari remissionem peccati....etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam, et affectum non habet; forte enim primo non fuit sufficienter contritus; sed devote, et reverenter accedens, consequitur per hoc Sacramentum gratiam charitatis, quæ contritionem perficiet, et remissionem peccati. Ma di ciò si parlerà più diffusamente, quando si tratterà dei Sacramenti in particolare.

CAPITOLO VII.

Oltre la grazia santificante, e Sacramentale tre Sacramenti, cioè il Battesimo, la Cresima, e l'Ordine, (questi soli) producono un altro effetto, ed è il carattere impresso indelebilmente nell' anima del suscipiente, per cui i medesimi si rendono initerabili.

Siccome nella civil Società per distinguere quelle cose, che sono destinate a qualche pubblico uso, contrasseguare si vogliono con qualche impronto, che volgarmente carattere suole appellarsi; così si marcano le pecore per indicarne il possessore, le patenti conferenti un qualche uffizio, e anticamente coloro, che si ascrivevano alla milizia. In somigliante maniera la Cattolica Chiesa per indicare l'altro effetto, che da alcuni Sacramenti producesi, si servì dello stesso termine, col chiamarlo carattere; e giustamente; perchè ciò, che materialmente opera il carattere corporale, lo fa il carattere spirituale nell' anima, mentre o rende il suscipiente capace di ricevere le cose appartenenti al divin culto, o gli conferisce il potere di dispensarle agli altri, e in tal foggia viene a distinguerlo da tutti coloro, che tali Sacramenti non ricevettero. Quindi con tal nome volle indicare, come lo definì il Tridentino: *Un segno spirituale, ed indelebile impresso nell' anima.* Ora che un tal segno imprimasi realmente nei suscipienti il Battesimo, la Confermazione, e l'Ordine, non ce ne lasciano dubitare in primo luogo le Divine Scritture. Per quel che appartiene al Battesimo. L' Apostolo nella 2. ai Corinti cap. 1. v. 21. parlò in tal guisa. *Qui unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris*, e nella Lett. agli Efesj cap. 4. v. 30. *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis.* Ora io argomento così. Per questo segno, per cui sono distinti i suscipienti, il Battesimo non può intendersi, se non o la grazia, o una qualche cosa, che sia impressa nell' anima, o una conferma delle divine promesse per eccitare la fede. Ma come può intendersi essere la grazia, se questa sempre viene indicata col nome di unzione, e non con quello di segno? In secondo luogo, nel primo testo chiaramente distingue tutte tre le cose accennate.

Dice , che Iddio ci ha unti ; ecco la grazia. Dice , che ci ha segnati , ecco una cosa diversa dalla prima , la quale importa secondo la forza della parola principalmente greca corrispondente al *signavit* , impressione di qualche nota , o segno ; e finalmente la ferma fiducia nelle divine promesse , pel testimonio della buona coscienza , che nasce dalla santificazione operata. Dunque quando non si voglia togliere il significato alle parole , e attribuire all'Apostolo una insulsa , e inetta ripetizione con termini stravolti della imedesima cosa , devesi per necessaria illazione conchiudere avere col *signavit* indicato l'effetto secondario del Battesimo , vale a dire il carattere , con cui i battezzati vengono indelebilmente contrassegnati.

Parimente nel secondo testo il *signati estis* non può spiegarsi di un segno eccitante la fede , poichè questa si presuppone già esistente prima della impressione del segno , in *quo et credentes* , dice , *signati estis*.

Nel terzo poi , qualora si vogliano far entrare le promesse , è un rendere affatto impropria la espressione , poichè egli dice , che i fedeli sono segnati nello Spirito Santo nel loro Battesimo , non le promesse , nè mai , se non stravoltamente parlando si dice , che col segnare gli uomini si segnino le promesse.

Con la frase stessa parlano i Padri. S. Cirillo Gerosolimitano nella Catechesi 17. così parla al battezzato *Si gratia dignatus fueris , illustrabitur anima tua , arma sumes Demonibus terribilia , quæ si non habueris , habebis in anima signaculum*. Possono più chiaramente esprimersi , e con maggiore distinzione i due effetti del Sacramento ? Mentre secondo il S. Padre supposto , che non conseguisca il suscipiente per sua colpa la grazia , riceve nondimeno l'impronto spirituale. S. Ambrogio *lib. 1. de Spir. S. cap. 6.* , sopra le in primo luogo citate parole di S. Paolo , in tal forma si esprime : *Signati ergo Spiritu a Deo sumus . . . spiritu signamur , ut splendorem , atque imaginem ejus , et gratiam tenere possimus , quod est utique spirituale signaculum ; nam etsi specie signemur in corpore , veritate tamen in corde signamur*. S. Agostino poi non solo attesta lo stesso , ma adduce la consuetudine universale della Chiesa senza dubbio nella Tradizione fondata , cioè di non ribattezzare i battezzati fuori di lei , ma solo di esaminare se il battesimo sia stato rettamente conferito. *Plenarii Concilii auctoritate* , così nel *lib. 6. de Baptis. cont. Donatistas cap. 1.* *originalis consuetudo firmata est , etiam ovari , quæ foris errabat , et Dominicum characterem a fallacibus depredatoribus suis foris acceperat , venientem ad Christianæ unitatis salutem ab errore corrigi , a captivitate liberari , avulnere sanari , characterem tamen in ea Dominicum agnosci potius , quam improbari*. E nel *lib. 2. cont. epist. Armenian. cap. 13.* prodotta

la somiglianza del militare impronto, soggiunge : *An forte minus hærent Sacramenta Christiana, quam corporalis hæc nota ? Cum videamus nec apostatas carere baptismo, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur.*

Lo stesso dimostrasi della Confermazione. Scrivendo S. Paolo agli Ebrei, così nel capo 6. v. 1, e seg. si esprime : *Non rursum jacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis, et fidei ad Deum baptismatum doctrinæ, impositionis quoque manuunt... impossibile est enim eos ; qui semel sunt illuminati.... et participes facti sunt Spiritus Sancti.... et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam.* Ora in queste parole parla l' Apostolo dei fondamenti, e iniziazioni nella Religione Cristiana, che sono la Penitenza, la Fede, il Battesimo ; e per nome d' imposizione delle mani cosa altro può intendersi se non il Sacramento della Confermazione, che allora conferivasi subito dopo il Battesimo, con cui si comunica lo Spirito Santo ? Ma di questi due Sacramenti annunzia impossibile la ripetizione, del che non può assegnarsi altra ragione, se non l'impressione del carattere ; dunque anche la Confermazione lo imprime.

Confermano la nostra esposizione, e la medesima verità i Santi Padri. S. Giancrisostomo nell' Omilia 9. sopra il citato testo si esprime così : *Non licet dicere, si dissolute, et negligenter vixerimus, rursus baptizabimur, cathechesi rursus instruemur ; accipiemus Spiritum Sanctum, et si a fide non exciderimus, rursus baptizari poterimus, peccata abluerè. Erratis ;* e adduce per prova il testo stesso *impossibile est enim eos, con quel che segue.*

S. Cirillo Gerosolimitano, *Catheches. 17.* parlando di Anania mandato a Saulo convertito : *Tunc, dice, obcæcatis Pauli oculos ad reparati luminis usum traduxit, tum ejus animæ sigillum impertiens vas electionis effecit, ut Domini, qui ipsi apparuerat, nomen coram Regibus, et Filiis Israel ferret,* che è il proprio effetto della Confermazione, come diremo a suo luogo.

S. Agostino nel lib. 2. cont. epist. Petilian. cap. 104. espressamente asserisce essere la Confermazione egualmente un Sacramento, come lo è il Battesimo. *In hoc unguento Sacramentum Chrismatis vultis interpretari ; quod quidem in genere visibilibus signaculorum Sacrosanctum est, sicut ipse baptismus. Sed potest esse, soggiunge, et in hominibus pessimis.* Ma come poteva asserire, che sussistesse nei peccatori, se non imprimesse il carattere, il quale impresso una volta non più si perde ?

Quanto al Sacramento dell' Ordine, non abbiamo, è vero, testo chiaro nelle Scritture che comprovi la impressione del carattere ; ma abbiamo la Tradizione perenne, e il sentimento universale di tutta la Cattolica Chiesa, che in sostanza è lo stesso, che

se fosse in quelle manifestato. S. Agostino nel *lib. 2. cont. epist. Parmenian. cap. 13.* paragona il Battesimo con la Sacra Ordinazione, ed attesta, che siccome chi si parte dalla Chiesa, non perde il Battesimo, non perde nemmeno il potere di darlo come ministro ordinario, e ne dà la ragione con dire: *Utrumque enim Sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari.* Con le quali espressioni evidentemente dimostra, qual sia il motivo, per cui non possono iterarsi, cioè la impressione del carattere, non la grazia, la quale perdendosi con l'apostasia, si perderebbero anche le podestà con lei connesse. In secondo luogo indica tale essere la dottrina universale della Cattolica Chiesa.

S. Gregorio Magno *lib. 2. epist. 46., o 32.* a Giovanni Vescovo di Ravenna dichiara essere cosa ridicola il pensare di riordinare, chi fu una volta rettamente ordinato. *Illud autem, quod dici is, ut is, qui ordinatus est, iterum ordinetur, valde ridiculum est, et ab ingenii vestri consideratione extraneum ... Absit autem a Fraternitate vestra sic sapere; sicut enim baptizatus semel, iterum baptizari non debet; ita qui consecratus est semel, in eodem iterum ordine non debet consecrari.* Dove parimente si vede, che il S. Padre parla di cosa come già certa, ed inconcussa nella Chiesa.

Questa poi dimostrò tal essere la sua Dottrina, e pel primo Concilio Niceno l'anno 325., in cui nel canone 8. riconosce per valida la ordinazione fatta dagli Eretici; *Si Novatiani ad Ecclesiam Catholicam aliquando venerint, accipientes manus impositionem*, cioè la Penitenza, *in Clero permaneant.* Lo stesso definì il Concilio Efesino l'anno 431. Con tutta ragione adunque e Eugenio IV. nel Decreto insegnò: *Inter Sacramenta tria esse Baptismum, Confirmationem, et Ordinem, quæ characterem idest spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile; unde in eadem persona non reiterantur;* e il Concilio di Trento sess. 7. can. 9. definì: *Si quis dixerit in tribus Sacramentis Baptismo, Confirmatione, et Ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale, et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit.*

La ragione di tutto ciò convenientissima assegnasi dall'Angelico 3. p. q. 63. a. 2., e 6. E primieramente per quello, che appartiene alla impressione del carattere, argomenta in tal forma. I Sacramenti della Nuova Legge sono stati per due motivi instituiti; primo per rimedio contra il peccato; secondo per perfezionare la anima relativamente a quanto appartiene al divin culto secondo il rito della vita Cristiana. Ora perciò l'anima resti ben disposta, e fornita di quello, che è necessario a prestare a Dio un culto ve-

ramente Cristiano, due cose ricercansi, cioè, e la capacità di ricevere le cose divine, e la facoltà di conferire le stesse agli altri; in quella guisa che nella umana società si costuma, in cui i destinati a ricevere qualche impiego, o distribuire ad altri le cose comuni sono dal Principe contrassegnati con qualche distintivo. Essendo adunque il culto Cristiano tutto spirituale, doveasi imprimere nell'anima un segno parimente spirituale, per cui comparisse e capace di ricevere le cose divine a distinzione degli uomini, che non sono mai entrati nella Chiesa, e capace di conferire agli altri le stesse cose sante, e però si distinguesse anche tra i fedeli stessi dalla condizione comune. Ecco adunque la necessità del carattere.

Per dimostrare poi, che a tre soli accennati Sacramenti compete un tale effetto, la discorre così nell'*art. 6.* I Sacramenti i quali imprime il carattere, non possono reiterarsi, e però chi fu validamente battezzato anche fuori della Chiesa, e il Ministro sia stato Pagano, o eretico, si fa al suscipiente detestare gli errori imbevuti, ma il Battesimo non si ritrova. Se ricevuto il Battesimo nella Cattolica Chiesa divenga eretico, e se ne parta; se pentito detesti la ribellione, si riconcilia, ma non si rinnova il Battesimo. Lo stesso avviene nella Confermazione, e nell'Ordine. Tal'è sempre stata la massima della Chiesa. Ma se questi tre Sacramenti non imprimevano il carattere, non vi sarebbe ragione, per cui non potessero reiterarsi, come succede negli altri. Se adunque questi non possono ripetersi, non può essere altro motivo, se non perchè producono un effetto inamissibile, e permanente, per cui sempre virtualmente sussistono, vale a dire il carattere.

Contra l'esposto dogma tutti si avventano i pretesi Riformatori pretendendo, che la produzion del carattere sia una invenzione scolastica, che solo da Innocenzo III. siasi promulgata qual dogma di fede, e per dimostrarlo argomentano in tal maniera.

Se da Sacramenti accennati s'imprimesse il carattere, si sarebbe almeno indicato nella Scrittura, ne' Padri, e gli antichi Teologi ne avrebbero fatta menzione. Eppure prima d'Innocenzo III., cioè prima del Secolo decimoterzo non si trova vestigio di una tale asserzione; dunque non deve ammettersi come dogma di fede, ma al più come un'opinione scolastica.

Sembra incredibile, che uomini, i quali si piccano di letteratura, possano avanzare falsità così patenti senza arrossirne. I testi, che abbiain prodotti delle Scritture dimostrano l'esistenza del carattere, qualora non vogliansi violentemente stravolgere, e mutare a capriccio il significato delle parole.

I testi de' Padri da noi recati smentiscono il secondo capo della opposizione. È falso, che gli antichi Scolastici non abbiano riconosciuto il carattere. Imperciocchè a buon conto il Maestro delle sentenze, *lib. 4. distinct. 7.* dice, che i tre sovraccennati Sacra-

menti non possono reiterarsi, perchè si conferiscono con una certa consecrazione. Ora cosa s'intende col nome di consecrazione, se non il carattere, col quale vengono i fedeli destinati al divin culto, e però sussistendo sempre la stessa consecrazione, non devono reiterarsi? Pietro di Poitiers successore immediato nella Cattedra del Lombardo nella distinzione 24. espressamente parla del carattere; e lo stesso fa nel capo 3. *de Baptismo* Guglielmo Vescovo di Parigi. Gli altri poi hanno bensì disputato, e disputano circa la natura del carattere, ma non della sua esistenza, e dalle loro dispute anzi questa raccogliesi; poichè se non avessero supposta la impression del carattere, a che proposito combattere per discuooprirne la essenza? È adunque tanto antico il dogma Cattolico, quanto è antica nella Chiesa la persuasione della inite- rabilità de' tre predetti Sacramenti, vale a dire, sempre si è cre- duto così.

I Padri, e particolarmente S. Agostino, replicano, se hanno par- lato del carattere, hanno preso un tal nome nel senso, che indica o il Sacramento istesso esterno, o la unzion della grazia, o una estrinseca denominazione. Poichè nel Sermone al Popolo Cesarieu- se, num. 2. *Ego, dice, quando venio ad fratrem meum, et col- ligo errantem fratrem meum, attendo fidem in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, iste est character Imperatoris mei.* Ora questo è il puro Sacramento amministrato; dunque S. Ago- stino non riconosce alcun altro invisibile segno nell'anima im- presso. Tanto più, che poco avanti nel luogo stesso avea detto che se Donato *quando schisma fecit, in nomine Donati bap- tizaret; characterem infigeret; ego quando vocarem ad unita- tem, si invenirem desertoris characterem, exterminarem, dele- rem.* Ma un tal carattere niente avrebbe comunicato d'interno; dunque nemmeno il Battesimo di Cristo nulla produce.

Bisogna distinguere la cagione imprimente il carattere dal carat- tere impresso, e subito si vede, che l'argomento nulla conchiude. Il carattere impresso è effetto del Sacramento, e questo è la cagio- ne, che lo produce. Quando adunque i Padri dicono, che il Sa- cramento è il carattere, devono intendersi della cagione istro- mentale imprimente il segno spirituale, non del segno impresso; e in tal senso è verissimo che l'invocazione della Trinità nel Battesimo è il contrassegno della sua validità, con cui distinguesi il battezzato; dal non battezzato; ma non negano, che alla sensibile invocazione della Trinità, non s'imprima il segno invisibile, anzi da essa argomentano, e suppongono del medesimo l'impres- sione, mentre riconosciuto per valido il Battesimo, lo riconoscono inite- rabile.

L'altro testo non è a proposito. Poichè l'ipotesi proposta non si approva dal S. Dottore, ma solo la propone, per indi conclu-

derne, che la validità del Sacramento non dipende dalla santità, e fede del Ministro, ma dalla efficacia di Cristo Institutore; ed è lo stesso, che se avesse detto: Se Donato avesse istituito il suo Battesimo, conferirebbe nel nome suo il Battesimo, e sarebbe il carattere impresso simile al Battesimo, vale a dire, tutto esterno. Dunque avendo Cristo istituito il Battesimo conferente un effetto spirituale, amministrandolo nel modo prescritto produce l'effetto spirituale, e il carattere interno parimente spirituale, qualunque siasi il ministrante.

Tutta la ragione, soggiungono, per cui si crede di dimostrare l'esistenza del carattere, consiste nel non potersi reiterare i Sacramenti, che si presume produrlo. Ora per quanti altri motivi non può asserirsi la initerabilità de' medesimi? Può il Battesimo asserirsi initerabile, perchè essendo la porta, per cui si entra nella Chiesa di Cristo, passato che si sia una volta, non è bisogno di passarvi un'altra. 2. Perchè essendo diretto a cancellare il peccato Originale, cancellatosi che siasi, non può di nuovo cancellarsi. 3. Perchè essendo il sigillo della promessa della vita eterna, essendo immancabile la parola data da Dio, è superflua la ripetizione del segno. 4. Perchè essendo una nascita spirituale siccome due volte non si può nascere corporalmente, nemmeno due volte si deve rinascere spiritualmente.

Veramente in questo luogo può dirsi avverato quel del Salmo, *mentita est iniquitas sibi*; mentre credendo d'impugnare la Cattolica verità, somministrano a Cattolici le armi per invittamente conquiderli; ed ecco come io argomento co'loro stessi principj. Se il Battesimo è initerabile, perchè è la porta, per cui si entra nella Chiesa di Cristo; ogni qual volta che si esca da questa Chiesa, sarà necessario di ripetersi il Battesimo, supposto che il disertore apostata voglia di nuovo entrare. Ora nemmeno in tal caso anche secondo gli stessi Avversarj può ripetersi il Battesimo, ma solo ricercasi la penitenza; dunque questa non è la ragione, per cui non può reiterarsi.

Se valesse la seconda, converrebbe dire, che chi riceve il Battesimo con animo finto, scellerato, e per conseguenza niun frutto riporta, ma resta e col peccato Originale, e cogli attuali, se ne ha commessi, pentendosi del suo fallo dovrebbe ribattezzarsi, poichè il primo Battesimo nulla produsse. Ora ciò è falso per confessione degli Avversarj medesimi; nè mai il Battesimo validamente amministrato, e illecitamente ricevuto si ripete; dunque nemmeno la seconda ragione è sufficiente per asserirne la initerabilità.

La terza è simile alle altre; imperciocchè se per esser il Battesimo, o promessa, o sigillo della promessa della vita eterna, non si potesse ripetere, per qual ragione ripetesi l'Eucaristia? *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam eternam*,

ecco la promessa di Cristo egualmente divina, e immancabile che quella del Battesimo; eppure questo non può rinnovarsi, e quella anche dagli Avversarj ripetesi. Dunque nemmeno questa è la ragione sufficiente, per cui nella Chiesa non si ripete il Battesimo; per altro senza ragione ciò non può credersi stabilito; dunque non altro resta se non l'impression del carattere, il quale essendo indelebile, fa che il Sacramento virtualmente sussista, come sussiste la cagione nel permanente effetto.

L'ultima del pari è affatto inetta. Poichè per essere il Battesimo una nascita spirituale non si potesse ripetere, non potrebbe nemmeno ripetersi alcuna di quelle cose, in cui spiritualmente la sovranaturale rigenerazione si compie. Ora in quante maniere non può l'uomo rinascere spiritualmente? cade egli in peccato mortale, eccolo morto spiritualmente, non può avere il Battesimo ma lo desidera, e con un atto di carità, o a parlare col linguaggio degli Avversarj, con un atto di fede si giustifica, e rinasce. Dimando a loro, passato il pericolo, deve farsi battezzare, o nò. Supposta per vera la loro ragione, devesi dir di no, perchè come rinascere di nuovo, se è già rinato? eppure è necessario, che riceva il Battesimo. Questo ricevuto, è rinato, ma cade nell'apostasia della fede; eccolo morto di nuovo: anche secondo gli Avversarj supposta la loro ragione, per lui è spedita, è disperato il caso, poichè rinato una volta non può più rinascere. Per altro è certo di fede, che può convertirsi, e secondo loro basta che creda per essere giustificato; crede adunque, ed eccolo rinato; dunque la nascita spirituale si può ripetere a differenza della nascita corporale; dunque la ragione, per cui non può ripetersi il Battesimo, non è l'essere esso una spirituale rigenerazione, ma per l'effetto indelebile che produce nel tempo stesso, che fa rinascere, cioè il carattere.

Ma, dicono, a che serve questo carattere, per contraddistinguere appresso di chi s'imprime? Avanti a Dio? Non già, poichè egli non ha bisogno di segni per conoscere le persone. Pei Beati? Nemmeno; perchè vedendo tutto in Dio, vedono anche quali sieno i diversi gradi de' fedeli. Per gli uomini viatori? Neppure; mentre essendo invisibile non contraddistingue sensibilmente alcuno; dunque è affatto superfluo.

Rispondo, che i veri Cattolici non ricercano la ragione, per cui Iddio abbia qualche cosa operato principalmente nell'ordine sovranaturale, ma adorano la sua Maestà, e credono il fatto, che egli si è degnato di rivelare, e lasciano tali disquisizioni a superbi scrutatori de' divini consigli, i quali vogliono saperne al par di Dio, e misurare la infinita Sapienza di lui col tenebroso ristrettissimo lume della creata ragione, donde succede, che restano oppressi dalla sua gloria, e cadono negli errori i più ripugnanti allo stesso senso comune. Iddio ci ha nella Scrittura, e

nella Tradizione col ministero della sua Chiesa rivelato, che il carattere è un segno indelebile, che s' imprime nell'anima de' suscipienti i tre mentovati Sacramenti; dunque dobbiam conchiudere, senza dubbio s' imprime. Questo non era necessario nè a Dio, nè a Beati, nè a Viatori. Benissimo; ma egli ha voluto così, per quelle ragioni, che a lui sono note, e noi non sappiamo. Che avete a ridire? Anche senza Sacramenti poteva santificare gli uomini: sono per questo superflui, o non ha egli fatta una cosa degna di sè coll' instituirli? Facciano gli Avversarj vedere, che Iddio non abbia rivelato la produzion del carattere, e poi allora potranno argomentare della sua utilità, o superfluità.

Se fosse vero, replicano, che i tre accennati Sacramenti imprimevano il carattere, perchè vengono gli uomini con essi deputati al divin culto, tutti anche gli altri quattro dovrebbero produrlo, mentre essi pure consacrano gli uomini al divin culto.

A questa ridicola opposizione risponde l' Angelico nel luogo sopraccitato 3 p. q. 63 a 6. Altro è, osserva il S. Dottore, il deputare al divin culto, e altro il servire al divin culto. Tutti i Sacramenti servono al divin culto, perchè sono tutti atti protestativi di Religione, ordinati alla santificazione dell' uomo; ma non tutti deputano il suscipiente al divin culto, poichè questo succede in tre maniere, la prima col rendere il soggetto capace, e dare a lui il diritto di essere ammesso alla partecipazione de' divini Misterj, il che operasi dal Battesimo, per cui si viene ad esser membro della Famiglia di Cristo. La seconda col dare l' abilità, e destinare alla difesa della Religione Cristiana, e divenire così Soldato della Milizia di Cristo, e questo operasi dalla Confermazione. E finalmente col dare la facoltà di amministrare agli altri i beni comuni spirituali, e questa si conferisce dall' Ordine, per cui si viene ad aggregarsi alla Ecclesiastica Gerarchia pel retto governo della società de' fedeli. Il che degli altri quattro non si verifica; poichè la Penitenza *directe ad divinum cultum non ordinatur, per illam enim homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo, pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum.* L' Eucaristia contiene tutto l' essenziale del divin culto, e però è il fine degli altri Sacramenti, nè essa è ad altri ordinata; *et per hoc idem Sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc Sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum, vel recipiendum in Sacramentis; cum potius sit finis, et consumatio omnium Sacramentorum.* L' Estrema Unzione è un compimento della Penitenza. E il Matrimonio una santificazione della propagazion naturale, per cui basta la infusion della grazia, e gli attuali sovranaturali soccorsi per ben

educare la prole. Resta adunque invittamente dimostrato, che ne' tre soli Sacramenti indicati viene impresso il carattere.

Che poi questo sia indelebile non può mettersi in dubbio, avendo definito il Tridentino nel Canone già citato, *signum quoddam spirituale, et indelebile*, dalla quale proprietà ne inferisce, non potersi i Sacramenti, che l'imprimono, reiterare, *unde ea iterari non possunt*. Quindi avendo sempre la Chiesa riconosciuta questa initerabilità de' Sacramenti predetti, ne segue che sempre ancora abbia riconosciuta la perpetuità della impression del carattere anche dopo la morte; perchè, dice l'Angelico 3. p. q. 63. a. 5. ad 3 *Quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus, et ideo post hanc vitam remanet character, et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his, qui vicerunt ad gloriam, et in his, qui sunt victi ad pœnam*.

La ragione di questa perpetuità deducesi dallo stesso S. Dottore dalla natura medesima del carattere. Tutto il culto, dice nello art. 3. della citata quistione della Religione di Cristo deriva dal suo Sacerdozio, al quale vengono i fedeli configurati per mezzo del Sacramentale carattere, il quale altro non è, che una partecipazione del Sacerdozio di Cristo, in quanto cioè vengono consacrati o a ricevere in sè, o a conferire agli altri le cose del divin culto. Ora il Sacerdozio di Cristo è sempiterno; dunque anche la da lui fatta consecrazione con la impression del carattere sarà indelebile, e sempiterna.

Che se alcuno opponesse essere la grazia abituale più perfetta del carattere, essendo una partecipazione della divina natura, la quale è parimente eterna, ed immutabile, e nondimeno per ogni colpa mortale si distrugge, e si perde, e però non doversi ascrivere al carattere la prerogativa di essere inamissibile.

Assegna il medesimo S. Tommaso la differenza nella *resp. ad 1. dell'a. 5*. La grazia, dice, in diversa maniera si comunica all'anima da quella, con cui imprimesi il carattere. Imperciocchè la prima si comunica come forma santificante, e dante l'esser divino. Ora ogni forma sussiste nel suo soggetto secondo la condizione del soggetto; così vediamo, che l'anima in sè immortale sussiste nel corpo, finchè in esso sussistono le necessarie disposizioni: sconvolte queste, essa si parte; la configurazione di una statua sussiste più, o meno secondochè la materia, di cui è formata, è più, o meno dura, e consistente. Essendo pertanto l'anima mutabile secondo il libero arbitrio, con cui dalla unione con Dio può rivolgersi alla creatura, e a lui anteporla col peccato mortale. a cui è direttamente opposta la grazia; per quanto questa sia in sè stessa perfetta; per necessità deve partirsi dall'anima, la quale

da Dio partesi col peccato. Ma il carattere è un segno di potenza, vale a dire una virtù instrumentaria derivante dal Sacerdozio di Cristo. Ora la sussistenza della virtù comunicata all'istromento, non si misura dalla qualità dell'istromento, ma dalla qualità del principale agente, il quale se continuamente la comunica, e la mantiene, questa sussiste, e solo cessa, quando cessa l'influsso; che sia un martello di argento, che sia di ferro, la percussione non procede dalla qualità del martello, ma dalla forza del fabbro, che lo maneggia; se questi è forte, e instancabile il martello sempre percuote, e se sia debole, dopo alcuni languidi colpi la percussione finisce. Essendo adunque la cagione imprimente il carattere sempiterna, mentre la consacrazione delle cose anche inanimate sempre dura, finchè esse non si distruggano, cioè il Sacerdozio di Cristo, e per l'altra parte essendo la anima immortale, ne segue, che quantunque sia meno perfetto della grazia, non per questo mai si cancelli, ma ricevuto una volta sempre indelebilmente sussista; tanto più, che non ha contrario, che lo possa distruggere, come è il peccato rispetto alla grazia.

CAPITOLO VIII.

Il solo uomo Viatore legittimamente ordinato è il solo idoneo, ordinario Ministro de' Sacramenti.

Essendo Iddio la primaria onnipotente cagione della santificazione dell'anima, siccome poteva operarla senza l'intervento dei Sacramenti, non v'ha dubbio, che poteva ancora conferirla indipendentemente da qualsivoglia Ministro, o prescegliere alla esecuzione medesima qualunque delle sue intellettuali creature, e per conseguenza determinare anche gli Angelici Spiriti; ma volendo in tutte le opere sue osservare la bellezza dell'ordine per renderle più perfette, avendo istituiti i Sacramenti in segni sensibili per risvegliare negli uomini la cognizione dell'effetto loro spirituale; volle ancora, che gli uomini stessi ne fossero i dispensatori per rendere in tal maniera vieppiù facile il dare, e ricevere un tal sussidio, e fomentar maggiormente la unione de' membri della sua Chiesa. Quindi ottimamente da Teologi si distinsero due specie di Ministri, cioè di straordinarj, e di ordinarj. Per Ministro straordinario s'intende quello, che non ha in sè l'autorità di amministrare il Sacramento secondo l'ordine stabilito, ma solo per accidente gli viene commessa in qualche caso particolare. Ministro poi ordinario è quello, in cui abitualmente risiede tal facoltà, e in ogni circostanza, ricercandolo il bisogno, può conferire il Sacramento.

Che gli Angeli possano come straordinarj Ministri amministrar

Sacramenti, non può dubitarsene, ed evidentemente deducesi dal sopra accennato principio, supposta sempre la speciale commissione divina. Osserva però circa un tal punto l'Angelico, 3. p. q. 64 a. 7., che se in qualche caso uno de' Beati Spiriti amministrasse qualche Sacramento, dovrebbe aversi per valido; *Quia boni Angeli sunt nuntii veritatis*, e dovrebbe presumersi essersi ciò fatto per ordine divino; *Quia deberet constare hoc fieri voluntate divina*. Me se ciò succedesse per opera de' Demònj, *qui sunt spiritus mendacii*, dovrebbe credersi un prestigio, e non un Sacramento, *non esset ratum habendum*. Tanto più che ciò si farebbe da essi senza commissione divina, senza della quale nemmeno gli Angeli buoni possono validamente amministrar Sacramenti, non potendo servirsi delle vere parole umanamente proferite, come si ricerca nella prolazione della forma.

Resta adunque, che il solo uomo Viatore sia l' idoneo Ministro de' Sacramenti. E di fatto il Redentore divino, che gl' istituì, non disse se non agli Apostoli, quando gli spedì a promulgar il Vangelo; *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos etc.* Così in S. Matteo c. 28 v. 19. E in S. Giovanni c. 20. v. 22. *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. L' Apostolo finalmente nella 1. ai Corintj, c. 4. v. 1. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*; e nella 2. c. 3. v. 6. *Qui nos idoneos ministros novi Testamenti fecit*; e scrivendo agli Ebrei c. 5. v. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum*. Ora se questa prerogativa competesse anche alle altre creature intellettuali, non avrebbe parlato l'Apostolo con generalità così assoluta de' soli uomini, ma vi avrebbe apposta qualche particola indicante, che tal potere si conveniva anche ad altri. Dunque consta dalle divine Scritture, che il solo uomo Viatore è il Ministro idoneo de' Sacramenti.

Lo stesso affermano i Padri. Vaglia per tutti S. Gian. Crisostomo, il quale nel *Lib. 3. de Sacerd.* parla in tal guisa: *Qui terram incolunt, in eaque commorantur, ad ea, quæ in cælis sunt, dispensanda commissi sunt, potestatemque acceperunt, quam neque Angelis, neque Archangelis dedit Deus; neque enim illis dictum est, quæcumque ligaveritis in terra etc.*

Quantunque però ogni uomo viatore possa esser ministro dei Sacramenti, non però ad ognuno ancorchè battezzato compete una tal podestà, ma ricercasi di più, che abbia ricevuta dalla Chiesa con la sacra ordinazione il carattere, in cui quella si fonda, a riserva del Battesimo, che in caso di necessità anche una femina può amministrare, ma sarebbe ministro straordinario, non ordinario, di cui solo parliamo.

Dimostrasi questa verità primieramente con le divine Scritture.

L'Apostolo scrivendo agli Efesj c. 4. descrive l'ordine stabilito da Cristo nella sua Chiesa per l'amministrazione delle cose appartenenti alla santificazione, e salute dell'anima, e dopo aver detto, v. 7. *che unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, nel vers. 11. spiega distintamente in che consista questa divisione di grazie, dicendo, *et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, et Doctores ad consumptionem sanctorum in opus ministerii*. E questo, perchè tutto si facesse senza confusione, e tumulto; poichè avea già detto nella 1. ai Corinti c. 12 *Si totum corpus oculus, ubi auditus? Si totum auditus, ubi adoratus? . . . Si essent omnia unum membrum, ubi corpus? Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus*. Ora se ad ogni battezzato fedele competesse la facoltà di amministrare i Sacramenti, sarebbe stata superflua, e falsa una tal distinzione; e tutto il corpo della Chiesa sarebbe un mostro, mentre tutti i membri sarebbero occhi, e mani, e testa, e piedi, e superiori, e soggetti. Dunque secondo le divine Scritture non a tutti nemmeno i battezzati compete la facoltà ordinaria di amministrare i Sacramenti.

Nè vale il dire che si ecciterebbe la confusione, anche ammesa in tutti l'uguaglianza del potere, ogni qualvolta che non potesse questa esercitarsi senza il consenso, e determinazione della Chiesa. Poichè non è l'attuale esercizio, che costituisca la differenza de' membri, ma la intrinseca loro forza, e virtù essenzialmente diversa. Se tutti i membri del corpo umano fossero occhi, potrebbero bensì alcuni starsene chiusi, ed altri rimirare, ma intanto sarebbe sempre vero, che non vi sarebbero nè orecchie, nè mani. Oltredichè se tutti avessero la stessa podestà, per qual motivo potrebbero senza grave reato privarsi alcuni dell'esercizio? Tutti potrebbero egualmente pretenderlo; ed ecco subito la mostruosità orribile, ed il disordine.

Ma toglie finalmente ogni sutterfugio l'Apostolo stesso scrivendo agli Ebrei, c. 5. v. 4., col dire: *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron; sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret; sed qui locutus est ad eum, Filius meus es tu*. Ora la vocazione di Aronne, e la preelezione di Cristo fatta da Dio, e quella degli Apostoli fatta da Cristo, non consiste nella pura deputazione alla pratica, ma nella collazione del potere, per cui diviene valida; e lecita la esecuzione. Dunque chi non riceve un tal potere, non ha diritto di amministrar sacramenti. Questo potere solo si conferisce da Dio col mezzo della sacra Ordinazione. Dunque chi non è legittimamente ordinato, non è idoneo ordinario ministro de' Sacramenti.

E tale essere sempre stata la fede della Chiesa lo dimostra in

primo luogo il Tridentino *sess. 7 can. 10*, dove definì: *Si quis dixerit Christianos omnes in verbo, et in omnibus Sacramentis administrandis habere potestatem; anathema sit.* In secondo luogo i fatti autentici. Il grande Osia Vescovo di Cordova scrisse all'Imperatore Costanzo, che voleva stendere la sua autorità nelle cose divine come si ha da S. Atanasio, *tom. 1. p. 371*, in questi termini: *Ne te immisceas rebus Ecclesiasticis, neve nobis his de rebus præcepta mandas, sed a nobis potius hæc ediscas. Tibi Deus tradidit Imperium, nobis ecclesiastica concedidit; ac quemadmodum qui tibi imperium subripit, Dei ordinationi repugnat, ita metue, ne si te ad Ecclesiastica pertrahas magni criminis reus fias.*

E con ragione. Poichè se a tempi della Sinagoga a' soli ministri ordinati competevano le funzioni Sacerdotali, sicchè dissero ad Ozia, che volle offerire l'incenso, che a lui non era ciò lecito: *Non est tui officii, Ozia, ut adoleas incensum Domino, sed Sacerdotum, hoc est filiorum Aaron, qui consecrati sunt ad huiusmodi ministerium; egredere de Sanctuario, ne contempseris; quia non reputabitur tibi in gloriam hoc a Domino Deo* (*lib. 2. Paralip. c. 26. v. 18.*); e avendo voluto resistere, fu da Dio colpito colla lebbra; quanto meno dovrà dirsi competere l'amministrazione di Misterii tanto più eccellenti, e divini, quanto l'Evangelio supera la Sinagoga, a chi non è colla legittima ordinazione consecrato?

Per quanto però patente sia la verità finora dimostrata, lo spirito di vertigine ha per tal modo offuscata la mente de' nuovi pretesi riformatori che non la vedono, e per due contrarie vie pensarono d'impugnarla. Lutero distinguendo soltanto la podestà dell'esercizio, accorda, che questo non deve assumersi da alcuno per sè medesimo, ma per determinazione della Chiesa per evitare la confusione; ma quanto al potere, insegna essere in tutti i battezzati eguali.

L'altro Capo squadra Calvino cadde nell'opposto estremo, e per contraddire al Concilio di Trento, nel canone 10., della 7. sessione, disse, essere talmente necessaria la legittima vocazione per avere la facoltà di amministrare i Sacramenti, che nemmeno in caso di necessità può competere a verun laico, e molto meno alle femmine; e in tal maniera i due Corifei della riforma apertamente si contraddicono dando a' Cattolici le armi in mano per interamente conquiderli; essendo la loro divisione un argomento sensibile della falsità delle sette, a cui hanno dato l'obbrobrioso loro nome.

Vediamo cosa sappia dire di bello per sostenere l'empie sue stravaganze Lutero, poichè di Calvino si parlerà in altro luogo. Porta egli in campo molti testi delle Scritture Sante, e argomen-

ta in tal forma. Quali sono, dice, gli uffizj de' Sacerdoti? Il predicare, il battezzare, il consecrare, l'assolvere, sacrificare, e pregare per gli altri, e finalmente il giudicare della verità della dottrina. Ora secondo le Scritture questi uffizj competono a tutti. Dunque tutti i Cristiani, (che bella cosa!) anche le Donne, e i fanciulli sono Sacerdoti, e ministri legittimi d'ogni Sacramento. Che a tutti competa il predicare, crede di dimostrarlo col testo dell'Apostolo S. Pietro nella sua 1. c. 2. v. 9. dove dico, che i fedeli devono annunziare le opere prodigiose del Redentore *Vos autem genus electum, regule sacerdotium... ut virtutes annuncietis ejus, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*; e di S. Paolo nella 1. ai Corint. c. 14. v. 26. *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet. Apocalypsis habet*, e v. 31. *Potestis enim omnes per singulos prophetare*. Ora tutto ciò intendosi della predicazione, e a tutti si attribuisce. Dunque a tutti compete l'uffizio di predicare. Tanto più, che non potendo secondo lui amministrarsi il battesimo senza la parola di Dio, se anche alle Donne competa il battezzare, competerà anche la predicazione.

Quanto alla podestà di consecrare, vuole, che il Redentore l'abbia a tutti conferita, quando nella Cena disse: *Hoc facite in meam commemorationem*. E S. Paolo lo attesta nella 1. ai Corinti c. 11. v. 23. con quelle parole, *ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis*.

Colla stessa facilità prova la collazione della facoltà di assolvere, poichè quelle parole in S. Matteo cap. 18. v. 18. *Quaecumque alligaveritis super terram etc.* secondo lui furono dirette a tutti i fedeli.

Con S. Paolo ai Romani c. 12 v. 1. pretende provato, che siasi a tutti conferito il potere di sacrificare, mentre dice, *Ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem Sanctam*.

Il debito di pregare lo prova con la orazione Domenicale. E finalmente l'autorità di giudicare della dottrina con le parole di S. Giovanni c. 10. v. 27. *Oves meae vocem meam audiunt*; e di S. Matteo c. 7. v. 15. *Attendite a falsis prophetis*.

Può farsi un abuso più empio delle Sacrosante Scritture, di quello, che fa costui? Ma per sostenere una falsità manifesta bisogna argomentare in tal foggia, e per tremendo giudizio di Dio devono vedersi persone d'ingegno, e di dottrina seguire da fanatici un impostor di tal fatta.

Neppur uno de' testi addotti possono interpretarsi nel senso dell'Eresiarca. Il testo in primo luogo citato di S. Pietro parla del debito, che ha ogni fedele di lodar Dio, e ringraziarlo del beneficio della vocazione alla fede, non della predicazione del Vangelo, e prendesi l'*annuncietis*, nel senso stesso, in cui si dice nel

Salmo 18. v. 1. *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annunciat firmamentum.*

Il Testo dell'Apostolo non vuol dir altro, se non che tutti quelli, che avevano qualche grazia *gratis data*, dovevano ordinatamente servirsene nella Chiesa. Ora queste grazie non erano a tutti comuni. Dunque non a tutti competevasi il recitare il Salmo, la rivelazione ec. Ma poi proibisce espressamente alle femine l'insegnare. *Mulieri docere non permitto, sed esse in silentio.* Dunque a tutti non concede la facoltà di predicare.

È falso, come si è già dimostrato, che le forme sacramentali sieno concionatorie, ed è falso, che per amministrar il battesimo in caso di necessità debba precedere la predica; e solo un pazzo lo può asserire; poichè per qual fine servirebbe, quando non vi è, che la sola battezzante, e il pericolante bambino?

Le parole *hoc facite in meam commemorationem* furono dirette a' soli Apostoli, e loro legittimi successori, e non a tutti i fedeli. Poichè ordinò loro di fare quello, che avevano veduto farsi da lui, cioè consacrare, e distribuire i simboli consacrati agli altri; altrimenti anche le femine, e i fanciulli dovrebbero fare lo stesso, se a tutti appartenesse il comando.

S. Paolo in quel luogo non parla d'istituzione in Sacerdoti; ma della rivelazione avuta, cioè, che avendo ricevuto la notizia di tutta la serie della istituzione dell'Eucaristico Sacramento, l'avea loro insegnata, e però soggiunge la maniera, con cui dovevano accostarsi e degnamente riceverlo.

Parimente l'*alligaveritis super terram* fu detto da Cristo a' discepoli rappresentanti la Chiesa, come si vede da' testi antecedenti, in cui parla dell'ordine della correzione. Ora la Chiesa non lega, nè scioglie in comune, ma per mezzo de' suoi ministri legittimamente ordinati, e per conseguenza non sono compresi i Laici, e molto meno le femine, avendo già detto S. Paolo. e nel corpo mistico, come nel naturale: *Omnia membra non eundem actum habent.* E quando conferì il potere di assolvere, e ritenere i peccati, agli Apostoli soli conferì lo Spirito Santo, *Accipite*, disse, *Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata etc.* ed essi soli, ed i loro legittimi successori dalla fondazione della Chiesa sino a' dì nostri hanno sempre esercitata una tal funzione, e se alcun temerario si è intruso, scoperto è stato severamente punito, condannata la dottrina contraria, se la insegnò, e dichiarati nulli tutti gli atti da lui sacrilegamente attentati.

Il sacrificio della Nuova Legge propriamente detto consiste nella consecrazione dell'Eucaristia, in cui si offerisce all'eterno Padre la mistica immolazione del Redentore suo Figlio, come si dimostrerà a suo luogo; e questo non si può offerire se non da' legittimi Sacerdoti. L'altro sacrificio, con cui ogni fedele deve

onorare Iddio colla mortificazione de' vizj, e della carne, colla preghiera, o colla lode, non è un sacrificio rigoroso, ma una spirituale oblazione in quel senso, in cui si prende nel Salmo 49 v. ult. *Sacrificium laudis honorificabit me*, il quale contiene la strada della salute, *et illicit*, *quo ostendam illi salutare Dei*; e per questa specie sola di sacrificj tutti i fedeli sono sacerdoti, per dirigere laudi a Dio, che sono le estie spirituali, gradite all' eterno Padre per mezzo del suo figliuolo Gesù Cristo; come dice S. Pietro sopraccitato v. 5. *Ipsi (Christo) tanquam lapides vivi superædificamini domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre Spirituales hostias acceptabiles Deo per Jesum*.

Anche il pregare può prendersi in due sensi, cioè come persona privata, e come persona a ciò destinata dalla Chiesa con determinate preghiere. Il primo compete ad ognuno. L' altro a soli ministri determinati, e ordinati.

I testi finalmente prodotti in ultimo luogo non provan nulla; poichè il dirsi dal Redentore che le sue pecorelle ascoltano la sua voce, significa, che i veri fedeli si sottomettono ai loro legittimi Pastori rappresentanti lui medesimo, de' quali ha detto *qui vos audit, me audit*; e ascoltano con docilità le loro istruzioni per ben dirigersi nel credere, e nell' operare, e confrontando con tali lumi le novità, che da' Settarij possono introdursi, conoscerli per falsi profeti, e rigettare i loro erronei insegnamenti. Non che le pecore tutte abbiano uno spirito particolare, che loro riveli l' intelligenza delle Scritture; poichè questo è un assurdo già dimostrato, e le cui orribili conseguenze si sperimentano del continuo in tutte le sette discordanti dalla Cattolica Romana Chiesa. Resta adunque in tutta la verità proposta essere cioè il solo uomo viatore legittimamente ordinato l' idoneo ordinario ministro dei Sacramenti.

CAPITOLO IX.

Perchè il ministro legittimo validamente conferisca il Sacramento, non è necessario, che abbia la retta fede, o sia inteso di grazia.

Per nome di ministro legittimo s' intende quello, il quale ha la facoltà ordinaria della Chiesa rispetto ai Sacramenti, che deve amministrare, o in qualche caso di necessità ha la podestà straordinaria relativamente al Sacramento necessario, com' è il Battesimo, e la Penitenza. Per retta fede poi s' intende nel presente proposito il credere de' Sacramenti quanto insegna la Cattolica Religione, cioè essere segni sensibili della invisibile santificazione dal Redentore divino istituiti, a' quali ha la virtù conferita di pro-

durre indipendentemente e dalla fede, e probità del ministro, e dalle disposizioni del suscipiente nel senso altrove esposto i salutari loro sovranaturali effetti, purchè volontario obice in essolui non ritrovino.

Ora che nel ministro nè ordinario, nè straordinario non sia necessaria la fede, sicchè il pagano che creda il battesimo una superstizione ridicola de' Cristiani, che a nulla serve, ma lo amministri con la intenzione di far quel rito come si fa da' Cristiani, il battesimo è valido, e conferisce al soggetto capace tutti gli effetti, che produrrebbe nel caso, che dal ministro Cattolico si conferisse.

Per ciò dimostrare quantunque non abbiamo testi precisi nelle divine Scritture; da quello però, che dicono circa l'amministrazione de' Sacramenti, si può con tutta ragione concludere anche secondo esse doversi credere infallibile la verità, di cui presentemente trattiamo. Parlando infatti del Battesimo dicono, che l'autor principale da cui riceve la virtù, non è il ministro immediato, ma Gesù Cristo institutore; *Hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto*, disse il Precursore in S. Giovanni c. 1. v. 33. e S. Paolo nella 1. ai Corinti c. 3. v. 7. *Neque qui plantat est aliquid. neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* e v. 4. *Quid est igitur Apollo, quid vero Paulus? Ministri ejus, cui credidistis*. Ma se ciò è vero, che che sia della fede del ministro, qualora questi osservi il rito sacramentale con la vera intenzione di fare quanto si fa dalla Chiesa, il Sacramento sarà valido. mentre da lui appunto altro non si ricerca, nè in altra maniera coopera alla formazione del Sacramento se non con l'applicazione della debita materia, e forma determinante all'essere di segno sacro dalla generale sopra detta intenzione.

Ma ancorchè nulla dicessero le Scritture, abbiamo in conferma la perpetua inviolata Tradizione de' Padri. Primo testimonio della medesima è S. Siefano I. Sommo Pontefice alla metà del terzo secolo, il quale, come riferisce S. Cipriano, *epistola 74 ad Pompejum*, così scrisse agli Africani. *Si quis a quacumque hæresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad pœnitentiam*. E lo stesso S. Cipriano confessa, che tale era la consuetudine fondata nella Tradizione; nè per sostenere la erronea sua opinione trovava altro rimedio, se non il rigettarla come insufficiente: *Non est* (scriveva, *Epistola 71. ad Quintum*) *de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum*. Non riflettendo acciecat dal pregiudizio, che la Tradizione è l'altro infallibil deposito della parola di Dio, in cui si contengono tante verità, che non si ritrovano nelle Scritture medesime. L'attesta S. Agostino, *Lib. 2. de Baptis. cont. Donat. c. 9. Consuetudinis robore tenebatur orbis terrarum, et hæc sola op-*

ponebatur inducere volentibus novitatem: e nel cap. 7 avea detto, quam consuetudinem credo ex Apostolica traditione venientem, sicut multa, quæ non inveniuntur in litteris eorum, neque in Conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita, et commendata creduntur.

La stessa Tradizione confermano, e insieme stabiliscono perentoriamente la cattolica verità molti Concilj; recheremo i soli Eumenici. Il Primo Niceno nel canone 19 comanda, che si ribattezzino i soli Paolinianisti, cioè i seguaci di Paolo Samosateno. *De Paulinianistis ad Ecclesiam Catholicam confugientibus definitio prolata est, ut iterum baptizentur omnimodis.* Non perchè fossero eretici, ma perchè non battezzavano secondo l'istituzione di Cristo. *Credendum est,* dice S. Agostino, *Lib. de Hær. c. 44, eos regulam baptismatis non tenere.* Il Primo di Costantinopoli, *can. 7.*, distingue in due classi gli Eretici, che, volendo rientrar nella Chiesa, in diversa maniera devono ammettersi, cioè gli Ariani, Macedoniani, Sabbatiani, Novaziani, Tetraditi, e Apollinaristi, con la sola sacra unzione, e penitenza; e gli Eunomiani, Montanisti sopra nominati Frigi, e i Sabelliani, con la rinnovazione del battesimo. Giudicava adunque il Concilio valido quello de' primi, e invalido quello de' secondi, non per la mancanza di fede, giacchè tutti n'erano privi; ma per non avere i secondi, come i primi, osservato il vero rito sacramentale. Finalmente il Tridentino espressamente nella *sess. 7. can. 14.* definì: *Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab Hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit.*

La ragione la suggerisce l'Angelico 3. p. q. 64., a 5. Il ministro, dice, del Sacramento è una pura cagione istrumentale, di cui Iddio ha voluto servirsi per conferire con la sua applicazione l'effetto spirituale. Ora che l'istromento sia di una materia, sia di un'altra, purchè cooperi come istromento alla cagion principale, sempre producesi lo stesso effetto. Che il corpo del Medico sia sano, o sia infermo, nulla giova, o nuoce all'infermo, basta, che scriva, ed applichi la medicina secondo il bisogno per ottenere la sanità; che il canale sia d'argento, o sia di piombo, basta che sia canale, che ritenga l'acqua, perchè questa vi scorra, e si porti al termine destinato. Dunque che il ministro creda, o non creda la verità del Sacramento, che amministra, a nulla serve; e basta, che rettamente secondo che si fa nella Chiesa, lo amministri, e sarà valido.

Nè solo non è necessaria la fede; ma nemmeno lo stato di grazia ricercasi nel ministro pel valore de' Sacramenti, sicchè per quanto suppongasì scellerato o pubblico, o occulto, purchè ado-

pri la vera materia , e la vera forma colla debita intenzione, il Sacramento sarà sempre valido , nè punto defrauda del frutto il ben disposto suscipiente.

Dimostrasi questa seconda parte del cattolico dogma cogli stessi argomenti , che abbiain prodotti per confermare la prima. Ne aggiungeremo qui solo alcuni, che più espressamente confermanla. Il Concilio di Costanza , *sess. 8.* condannò l'articolo 4 di Wiclefo; il quale precisamente asseriva il contrario in questi termini : *Si Episcopus , vel Sacerdos exstat in peccato mortali ; non ordinat , non conficit , non consecrat , non baptizat.* E il Tridentino nella *sess. 7. can. 12.* *Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem , modo omnia essentialia , quæ ad Sacramentum conficiendum , aut conferendum pertinent , servaverit , non conficere Sacramentum , anathema sit.*

Aveva lo stesso insegnato , e dimostrato S. Agostino in tutti i Libri da lui scritti contro de' Donatisti. Rechiamone alcuni. Nel Libro 3 *cont. Crescon. cap. 8.* , *Qui vero , dice , fuit superbus minister , cum zabulo computatur , sed non contaminatur donum Christi , quod per illud fluit purum , quod per illum transit liquidum ad fertilem terram.* E nel trattato 5. *in Joan. n. 11.* *Non exhorreat columba ministerium malorum , respiciat Domini potestatem ; quid tibi facit malus minister , ubi bonus est Dominus ?* E *n. 18.* *Non timeo adulterum , non ebriosum , non homicidam , quia columbam attendo , per quam mihi dicitur : Hic est qui baptizat.*

Finalmente il Sommo Pontefice Niccolò I. nella risposta alle ricerche fattegli da' Bulgari *n. 71.* così circa lo stesso punto si esprese : *Sciscitantibus vobis si a Sacerdote , qui sive comprehensus in adulterio , sive de hoc fama sola respersus est , debeat comunione suscipere nec ne ; respondemus : Non potest aliquis , quantumcumque pollutus sit , Sacramenta divina pollueri , quæ purgatoria cunctarum remedia contagionum existunt. Non potest solis radius per cloacas , et latrinas transiens aliquid exinde contaminationis attrahere , proinde qualiscumque sacerdos sit , quæ sancta sunt , coinquinare non potest.*

E di fatto bisogna , che sia così. Poichè se la santità , o perversità del ministro desse il valore a' Sacramenti , ne seguirebbe primieramente , che tanti fossero i Sacramenti , quante sono le qualità de' ministri. Il battesimo di Giuda sarebbe invalido , e valido quel di S. Pietro. Tra' buoni diversi sono i meriti. Dunque l'amministrato dal più santo , sarebbe migliore. Eppure la Chiesa confessa un solo Battesimo.

In secondo luogo qual morale certezza di aver ricevuto il Sacramento , se lo stato di grazia è ignoto anche allo stesso ministro ? Dunque in continue perplessità sarebbe tutto il Cristiane-

simo, il che ripugna alla divina Bontà. Dunque deve conchiudersi, che la probità, o perfidia del ministro nulla nuoce al valore del Sacramento, qualora sia rettamente amministrato.

Contra la prima parte del proposto dogma fino dal terzo secolo della Chiesa si dichiararono impugnatori i Vescovi Africani, il primo de' quali fu Agrippino Vescovo di Cartagine, il quale celebrò anche un Concilio per confermare la sua erronea opinione. A lui successe nel Vescovato medesimo S. Cipriano, il quale con estremo impegno prese a difendere la nullità del Battesimo dato dagli Eretici, e Scismatici contra il sentimento di S. Stefano I., e della Chiesa Occidentale. Siccome però non era per anche emanato alcuno definitivo giudizio circa un tal punto, e forse perchè erroneamente credevano gli Africani essere una controversia di disciplina, e non concernente alla fede; così furono bensì erranti, ma non eretici, nè scismatici, avendo sempre conservata la cattolica unità. e senza dubbio dobbiam credere, che si sarebbero soggetti al giudizio della Chiesa, se questa avesse con la sua infallibile autorità, come fece dopo, terminata la controversia con una sua formal decisione.

Non così diportaronsi i Donatisti nel quarto Secolo. Imperciocchè adottarono bensì costoro l'errore difeso da S. Cipriano coi suoi ortodossi colleghi, ma non imitarono la loro disposizione; mentre discussa, come scrive S. Agostino, *Lib. 2. de Baptis. cont. Donat. c. 9.*, la verità in un Generale Concilio di tutto l'orbe Cattolico, era già finita la controversia colla definitiva sentenza del Sacramento rettamente amministrato, qualunque fosse la credenza del ministro, e però erano veri Eretici refrattarj. *Rebaptizare hæreticos, quod illi fecisse dicuntur* (dice lo stesso S. Dottore, *Lib. de Unic. Baptis. c. 13.*) cioè Agrippino, e Cipriano, *tunc fuit humani erroris; Rebaptizare autem Catholicos, quod adhuc isti, i Donatisti, faciunt, semper est diabolica presumptionis.*

Ma come provavano la loro erronea opinione? Molti erano gli argomenti, con cui credevansi dimostrarla, i quali tutti però riduconsi a due capi, cioè alla ragione, e alla autorità.

I primi tutti si riducevano a questo principale. I Sacramenti, dicevano, sono eredità lasciata da Cristo alla sua Chiesa per santificare le anime de' fedeli suoi figli. Ora gli Eretici, e Scismatici sono fuori della Chiesa, sono membri risecati, e morti alla grazia. Con qual diritto adunque possono amministrare i Sacramenti, come produrre in altri la grazia, che in sè non hanno?

Non è difficile la risposta. Non v'ha dubbio essere i Sacramenti eredità propria soltanto della vera Chiesa, e però in lei sola vi è il diritto di validamente, e lecitamente amministrarli. E altresì verissimo, che gli Eretici, e Scismatici sono membri divisi, e

morti spiritualmente ma da ciò non ne seguita, che non possano validamente amministrarre i Sacramenti, qualora esattamente osservino il rito essenziale prescritto dal Redentore. Tutto l'inganno degli Avversarj consiste nel supporre, che i Sacramenti operino i loro effetti dipendentemente dalla virtù del ministro; il che è falsissimo. Essi hanno la virtù in sè, loro comunicata da Gesù Cristo nella loro istituzione; ed egli è, che nella loro amministrazione la conferisce a suscipienti debitamente disposti. Il ministro pertanto è un puro istromento applicante la forma alla materia determinata, onde formasi il Sacramento, e come tale non opera come eretico, nè come separato dalla vera Chiesa, mentre deve avere l'intenzione di fare quello, che ella fa. Egli non ha alcun diritto di amministrarre i suoi Sacramenti, ma essa dà a lui la facoltà per beneficio delle anime in caso di necessità di amministrarli, sicchè opera in nome della Chiesa in quel caso particolare, e benchè morto alla grazia, viene questa al suscipiente conferita non da lui, ma da Gesù Cristo, che opera nel Sacramento, che gli amministra.

Oltredichè se l'argomento prodotto avesse forza alcuna, proverebbe quello, che gli Avversarj istessi concordemente con noi rigettano, cioè non essere validi i Sacramenti rettamente conferiti dai ministri esistenti in peccato mortale, poichè essi pure sono membri morti, e sono privi della grazia: come adunque possono conferirla? Se adunque e Firmilliano, e S. Cipriano, e i Donatisti stessi riconoscono per validi i Sacramenti amministrati dai perversi, per la stessa ragione devono riconoscersi tali, anche quando gli Eretici, e Scismatici li conferiscono. *Non est aqua profana, et adultera*, scriveva S. Agostino; lib. 3 de Baptism. cap. 10., *super quam Dei nomen invocatur, etiamsi a profanis, et adulteris invocetur; quia nec ipsa creatura, nec ipsum nomen adulterum est. Baptismus vero Christi verbis Evangelicis consecratus, et per adulteros, et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici, et immundi; quia ipsa ejus sanctitas polui non potest, et Sacramento suo divina virtus assistit sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium.*

Quanto poi alle autorità, che solevano produrre, nulla provano. Non quelle de' Romani Pontefici. Poichè Innocenzo I. quando disse nell'*epist. 28. ad Alexandrum*, che la Chiesa Romana approvava il Battesimo dato dagli Ariani, ma non l'Ordinazione, non volle significare, che non fosse valida l'Ordinazione; ma non doveano gli Ordinati, che si convertivano, riconoscersi per tali; quanto alla consecrazione del grado, e della dignità; *Non videtur*, ecco le sue parole, *Clericos eorum cum Sacerdotii, aut ministerii cujuscumque suscipi debere dignitate quomodo fieri potest, ut eorum profanos Sacerdotes dignos Christi hono-*

ribus arbitremur, quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad Sancti Spiritus percipiendam gratiam cum penitentiae imagine recipiamus?

S. Leone I. nella lettera 79. a Niceta d' Aquileja *cap. ult.* dicendo, che i Sacramenti dagli Eretici amministrati, non conferiscono santità, vuole soltanto indicare, che sono privi di effetto, quanto alla grazia rispetto a suscipienti contaminati dall'eresia; poichè nel luogo stesso parlando del valore dice, che deve osservarsi da tutte le Chiese qual regola inviolabile, cioè *ut Lavacrum semel initum, nulla iteratione violetur, dicente Apostolo Unus Deus, Una Fides, Unum Baptisma.*

Nella stessa maniera deve intendersi anche Urbano II. quando nella lettera *ad Lucium* disse, che de' Sacramenti amministrati dagli Eretici *formam quidem Sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profiteamur*; vale a dire sono validi; ma non producono il loro effetto, se il suscipiente consenta nell'eresia, o nello scisma.

Non vagliono le autorità di alcuni Padri. Primieramente perchè anche ammesso, che asserissero apertamente il contrario, nulla possono conchiudere contra la universale Tradizione, la quale consiste nell'unanime consenso della maggior parte, non di alcuni pochi particolari prevenuti dal pregiudizio di qualche sua particolare opinione. In secondo luogo poi, a riserva di S. Basilio, il quale senza dubbio non essendo nota la definizione del Plenario Concilio, in cui era stata decisa tal controversia, con buona fede seguiva apertamente la contraria erronea sentenza da lui tenuta per vera; gli altri possono, e devono spiegarsi in senso favorevole alla Cattolica verità; mentre S. Dionisio Alessandrino nella sua terza lettera a Filemone, di cui fa menzione Eusebio, *lib. 7. cap. 7.*, attesta di avere udito da Eracla suo Predecessore, che quelli, i quali ritornavano dalla eresia alla Chiesa con la penitenza, e colle preghiere, doveano riconciliarsi, e ammettersi alla comunione, non già ribattezzarsi; e per conseguenza esso pure era dello stesso parere: il che, soggiunge l'Istorico *cap. 9.*, confermò col fatto non ribattezzando colui, che temeva della validità del suo battesimo, perchè ricevuto dagli Eretici, e consolandolo lo ammise alla comunione.

Quanto a S. Atanasio dividonsi i Teologi nella intelligenza del testo, che si legge nella orazione 2. *cont. Arian.*, nel quale pare, che dichiarì nullo il battesimo degli Ariani, perchè dato con forma adulterata, non nelle parole, ma nel senso erroneo, in cui l'intendevano, volendo col nome di figlio indicare non la persona del Verbo consustanziale al Padre, ma una creatura. Pretendono alcuni, che abbia il Santo parlato della nullità di tal battesimo quanto all'effetto, non quanto alla sostanza. Poichè sic-

come nella Cattolica Chiesa al Catecumeno si fa fare la professione della fede, così probabilmente gli Ariani avranno ispirato il loro errore a quelli, che volevano essere battezzati; essendo adunque in tal forma indisposti ricevevano bensì il Sacramento, ma non l'effetto, e però lo chiama un battesimo *inutile, vanum, qui nihil ad pietatem conferre valet*; ma non lo dichiara nullo quanto alla sostanza.

Altri accordano, essere S. Atanasio stato di tal parere, che intanto non abbia fatto ribattezzare gli Ariani, che convertivansi, perchè non era peranche stata posta in chiaro la vera sentenza circa un tal punto, ed essendo varia la disciplina, per non dar arisa a dissensioni, e conservare la pace, lasciava, che corresse la pratica della sentenza, che giudicava valido il Sacramento ancorchè amministrato dagli Eretici.

Si prenda però in qualunque senso si voglia il lodato testo, nulla conchiude contro di noi. Poichè secondo la prima risposta lo giudica valido, quanto alla sostanza. E ammessa la seconda, essendo del numero dei pochi, devesi stare alla tradizione universale, e col debito rispetto abbandonare il suo sentimento, come quello di S. Basilio.

Contra la seconda parte della Cattolica verità si dichiararono i Donatisti; e agli Eretici aggiunsero anche i ministri, i quali esistenti nel seno della Chiesa fossero contaminati da grave colpa, e come riferisce S. Agostino, *lib. 2. cont. Crescon. cap. 27.* tanto se la contaminazione fosse occulta, quanto se fosse pubblica, si credevano incapaci della valida amministrazione dei Sacramenti. Ma poi riformarono tal sentenza, attestando lo stesso S. Dottore, *lib. 2. cont. epist. Parmenian. cap. 13.*, che negarono tale facoltà a soli pubblici peccatori, non agli occulti.

Adottarono lo stesso errore nel secolo XII. gli Eretici detti Apostolici, i Valdesi, e gli Albigesi. Nel fine del XIV. i Wiclefisti, e gli Ussiti, e nel XVI. gli Anabattisti, e credevano di provarlo in questa forma. Producevano prima alcune autorità delle Divine Scritture. Nell' Ecclesiastico *cap. 34. v. 4.*, dicevano, si dichiara per impossibile, che un immondo possa rendere un altro immacolato, ed essere affatto inutile la lavanda fatta da un morto: *Ab immundo quid mundabitur, e v. 30. qui baptizatur a mortuo et iterum tangit eum, quid proficit lavatio ejus?* In S. Matteo *cap. 7. v. 17.* pronunziò il Redentore, che *Arbor mala malos fructus facit*. Ora il ministro perverso è un immondo, un morto, una pessima pianta, dunque non può produrre un Sacramento, che è il mezzo purificante, e santificante l'anima di chi lo riceve.

Basta riflettere senza pregiudizio alle scritturali espressioni per vedere subito, che nulla conchiudono a favore de' deliranti av-

versarj. Nel primo testo l'autor sacro non prende l'immondo, se non sotto il formale concetto della immondezza; e in questo senso dice, che siccome il bugiardo come tale mai dice la verità, così l'immondo come immondo non può se non produrre immondezza; perchè sapeva benissimo, che siccome il bugiardo, non parlando da bugiardo, può dire la verità, così l'immondo non operando da immondo può produrre nettezza. Venendo ora all'applicazione del nostro caso. Il ministro perverso, quando rettamente amministra il Sacramento, non opera da perverso, ma opera in nome di Cristo, e della Chiesa, e per conseguenza il Sacramento ritiene la sua santità, e valore, nè l'immondezza personale del ministro impedisce, che non produca il suo effetto.

Il secondo testo non fa a proposito. Poichè il *baptizatur* non significa lavanda ricevuta dal morto, ma significa la purificazione della immondezza legale contratta dal contatto di un cadavere, la quale nulla giova, qualora di nuovo si ritorni a toccare il corpo esangue. *Qui baptizatur a mortuo*, riflettasi il testo, *et iterum tangit eum, quid proficiat lavatio ejus?* portasi un tale esempio per dimostrare, che siccome chi ritocca il cadavere, ritorna immondo, così a nulla servono le opere di pietà fatte in peccato, quando si ritorna a commetterlo; *sic homo, qui jejuna in peccatis suis, et iterum eadem faciens, quid proficiat humiliando se?* Leggasi l'intero capo citato.

Il terzo testo del pari è inconcludente. Poichè il ministro perverso non opera in nome suo, ma di Cristo, e della Chiesa, come loro vicegerente, e però non è albero cattivo, nè buono, e il Sacramento, che da lui si forma sotto di un tale riguardo, è frutto salutare, che dà la vita al suscipiente disposto.

Ma pure, soggiungevano, S. Agostino, nel lib. 3. de Baptis. cap. 18. dice, che i Sacramenti dati dai Sacerdoti avari non conferiscono la remissione dei peccati *Tales ipsius Cypriani temporibus baptizabant.... Remissam tamen peccatorum non dabant.* Il che ripete nel lib. 5. cap. 22. *Proinde consentimus Cypriano hereticos remissionem dare non posse.* Ora il Sacramento, che non conferisce la grazia, quando nel suscipiente non vi sia ostacolo, è nullo in se medesimo. Dunque secondo il lodato Padre i ministri perversi non possono validamente conferire i Sacramenti.

Bisognerebbe ben dire, che S. Agostino fosse stato molto cieco, quando avendo in tanti libri stabilita la Cattolica verità, si fosse poi così spaccatamente contraddetto. Diciamo adunque, che gli avversarj o non hanno letto, o non hanno inteso, o a dir più vero non vogliono intendere il vero senso del Santo Dottore; mentre egli stesso spiega in qual modo abbiano ad intendersi le sopracitate espressioni; cioè non conferirsi la grazia nel Sacramento a coloro, che lo ricevono colpevolmente fuori della unità della Chie-

sa , e partecipando della perversità del ministro. Ecco le parole formali del Santo nel lib. 2. cont. Crescon. cap. 28. *Ille, qui accepit, si homo bonus ab homine malo, si fidelis a perfido, si pius ab impio, perniciosum erit danti, non accipienti... Si autem et ille, qui accepit, inique accepit; nec sic rescissum, sed agnitum, quod perverso oberat, correcto proderit Sacramentum.* E nel lib. 6. de Baptis. cap. 4. assegnando la ragione, per cui divenga pernicioso il battesimo conferito dal ministro perverso, dice, essere *non quia tale aliquid tradit, nec quia talis tradit, sed quia tali tradit*, cioè al suscipienti indisposto; laddove se questi sia buono, valido, e vantaggioso, il dichiara, soggiungendo; *Nam cum malus tradit bono, idest in unitatis vinculo, veraci conversione mutato, inter bonum Sacramentum, quod traditur, et bonum fidelem, cui traditur, tradentis malitia non separat.* Non può adunque dubitarsi qual sia stata la mente del Santo Dottore.

Producevano in oltre molti argomenti dedotti dalla ragione; ma non altro importando che la chimerica difficoltà opposta contra la prima parte, che abbiamo disciolta, ci dispenseremo dal riferirli per non ripetere superflualmente le stesse cose.

CAPITOLO X.

Quantunque l'improbità del Ministro rettamente applicante il Sacramento nulla deroghi al suo valore; se però conscio di colpa grave lo conferisca come deputato dalla Chiesa, pecca gravemente; nè lecitamente fuori del caso di urgente necessità può a lui, se noto sia al postulante il suo stato, ricorrersi per riceverlo.

Per intendere con precisione il senso della proposta verità, conviene riflettere, due sorte distinguersi di Ministri de' Sacramenti. Altri chiamansi Ministri di Uffizio, e di solennità. Altri Ministri diconsi di necessità. I primi sono quelli, i quali hanno ricevuto dalla Chiesa con la sacra Ordinazione il carattere ed il potere di amministrare i Sacramenti. I secondi son quelli, i quali non hanno ricevuta consecrazione alcuna, ma solo in qualche caso di necessità, non potendosi avere il Ministro consecrato, dà loro la Chiesa stessa la facoltà di conferirlo, il che si verifica del Battesimo, perchè essendo Sacramento di assoluta necessità, fosse sempre pronto in ogni emergente il mezzo per amministrarlo alla creatura ragionevole pericolante; laddove rispetto agli altri, che non sono sì necessari, non ha luogo il Ministro di necessità, ma sempre ricercasi il consecrato. Ciò supposto.

Dimostriamo la prima parte del nostro assunto con l'autorità delle divine Scritture. Parlando Iddio de' Ministri, che doveano

esercitare le sacre funzioni prescritte nel Testamento Antico, espressamente per Mosè comandò in questi termini. Nell' Esod^o c. 19. v. 22. *Sacerdotes, qui accedunt ad Dominum, sanctificentur, ne percutiat eos.* Nel Levitico c. 21. v. 6. *Sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen ejus; incensum enim Domini, et panes Dei sui offerent, et ideo Sancti erunt;* e nel cap. 22. v. 3. *Omnis homo, qui accesserit de stirpe vestra (Aaron) ad ea, quæ consecrata sunt. . . in quo est immunditia, peribit coram Domino.* E finalmente per Isaja cap. 52. v. 11. *Mundamini, qui fertis vasa Domini.* Ora essere questo un precetto la grandezza della pena fulminata contro de' violatori evidentemente il dimostra. Ma se con tanto rigore ricercavasi la santità in que' Ministri, che erano solo ombre de' Ministri Evangelici, ed esercitavano funzioni, che nulla per sè medesime conferivano di santità interiore; quanto più dovrà dirsi essere ciò imposto a' Ministri della Chiesa di Gesù Cristo con ispeciale consecrazione destinati ad esercitare le Sacramentali funzioni, che in sè contengono la virtù di santificare l'anima de' suscipienti?

E questa appunto è sempre stata la massima de' S. Padri. S. Agostino, *conc. 1. in Psal. 103.* parlando de' perversi Ministri, *Vi-deant, dice, qualem rationem habituri sunt cum Deo, qui Sanctis non sancte utuntur.* E nel *lib. 2. cont. Epistolam Parmenian.* c. 10. *Omnia Sacramenta, cum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne summentibus.* E S. Bernardo *lib. de Convers. ad Cleric.* c. 10. *Væ ministris infidelibus, qui necdum reconciliati, reconciliationis alienæ negotia apprehendunt.*

Quindi il Catechismo Romano p. 2. n. 23. *Meminisse, dice, semper debent Pastores Sacramenta divinam quidem virtutem; quæ illis inest, nunquam amittere; at vero impure ea ministrantibus æternam perniciem, et mortem afferre;* avvertimento fondato nel Tridentino medesimo, il quale nella sessione 13. cap. 7., dopo aver detto, che niun fedele deve accostarsi alla Sacra Mensa Eucaristica, se conscio di qualche grave colpa non si purghi prima colla Sacramental Confessione, nè bastare la sola contrizione, soggiunge de' Sacerdoti, *quod à Christianis omnibus, etiam ab iis Sacerdotibus, quibus ex Officio incubuerit celebrare, hæc Sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia Confessarii; quod si necessitate urgente Sacerdos absque prævia Confessione celebraverit, quamprimum confiteatur,* le quali ultime parole contengono un vero precetto riguardante la prima opportunità, che sollecitamente deve procurare, essendo condannate le proposizioni 38, e 39. tra le 45 da Alessandro VII., la prima delle quali asseriva, che *Mandatum Tridentini factum Sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali confitendi quamprimum, est consilium, non præceptum.*

L'altra : *Ilta particula quamprimum intelligitur , cum Sacerdos suo tempore confitebitur.*

E la ragione viene indicata dall' Angelico 3. p. q. 64 a. 6. Il Ministro, dice, deve conformarsi al suo signore, e trattare i suoi affari in quel modo, che conviene alla sua dignità, e decoro. Ora il principale operante ne' Sacramenti è Gesù Cristo. i Sacramenti sono i principali riti del culto di lui, sono i mezzi della santificazione, per cui si partecipa il frutto della Redenzione; dunque il Ministro, che li dispensa in peccato mortale, profana il suo sacro carattere, profana le azioni Sacramentali, e con orribile deformità tenta di santificare gli altri con quella grazia, di cui egli è privo, nè si cura di recuperare per sè medesimo. Essendo adunque la grave irriverenza alle cose sacre un gravissimo sacrilegio, sarà anche tale l'amministrazione de' Sacramenti fatta dal Ministro esistente in istato di colpa mortale.

Quanto finora si è esposto, appartiene al Ministro di Uffizio, e di solennità; poichè per quello, che riguarda il Ministro, che chiamasi di necessità, corre altra regola; sotto il qual nome s'intende anche il primo, quando amministra il Sacramento in quelle circostanze, in cui anchie il non ordinato può amministrarlo, cioè non incorre nuova colpa conferendolo macchiato di colpa grave. Infatti l' Angelico nel luogo sopracitato *ad 1.* così si esprime: L'amministrare il Sacramento in caso di necessità, non è un amministrarlo *ex Officio*, e come Ministro di Dio a ciò destinato, ma un servire a Dio nella esecuzione di un'opera di carità col soccorrere a chi ritrovasi in necessità di tale spirituale soccorso. Ora le opere di carità non hanno annessa consecrazione speciale, ma per sè medesime appartengono alla santità, come parti della giustizia; e però chi serve a Dio nell'esercizio delle medesime, se è giusto, riceve nuovo aumento di santità, se è peccatore, alla medesima si dispone; dunque il Ministro di necessità non pecca amministrando in tale circostanza il Sacramento. E lo stesso ripete nella risposta *ad 3.* con queste parole: *In articulo necessitatis non peccaret (sacerdos in mortali existens) baptizando in casu, in quo etiam posset laicus baptizare; sic enim patet, quod non exhiberet se ministrum Ecclesiae, sed subveniret necessitatem patienti.*

Prima di provare la seconda parte della proposta verità fa d'uopo distinguere le circostanze diverse, in cui può ritrovarsi tanto lo scelerato Ministro, quanto il postulante. Rispetto al primo può costui essere il Ministro, al quale per debito del suo Offizio convenga l'amministrazione de' Sacramenti, come sono tutti quelli, che hanno cura di anime; o può essere un semplice Sacerdote bensì approvato, ma che non ha cura di anime, e può essere già disposto ad amministrarre il Sacramento, o non essere in tale disposi-

zione; può inoltre essere sospeso, scomunicato, e degradato; ed essendo scomunicato può essere, o tollerato, o denunziato. Rispetto al secondo deve supporre, che al postulante sia nota la iniquità del Ministro, poichè un puro non fondato sospetto sarebbe da dispreggiarsi. Può la richiesta succedere in caso, in cui sia urgente il bisogno, e non vi sia altro Ministro; e può succedere fuori d'ogni pericolo, benchè intervenga qualche incommodo pel postulante nel ricercarne un altro, che possa degnamente amministrarlielo. Finalmente può riguardare la inchiesta i Sacramenti di prima necessità, come sono il Battesimo, e la Penitenza, o gli altri, che non sono sì necessarij, ma solo utili, e vantaggiosi.

Ciò presupposto non v'ha dubbio, che in caso di estrema necessità si possano ricercare lecitamente, e ricevere i Sacramenti del Battesimo, e della Penitenza da qualsivoglia Ministro per iniquo, che siasi, quando manchi il modo di averne un degno.

Abbiamo di ciò espressa la sentenza del S. Concilio di Trento, sess. 14., cap. 7., dove parlando del Sacramento della Penitenza in ordine alla riserva di alcuni peccati, si esprime così. *Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes Sacerdotes quoslibet penitentes, a quibusvis peccatis, et censuris absolvere possunt.* Il che molto più deve intendersi del Battesimo, circa il quale abbiamo da S. Agostino, lib. 1. de Baptis. c. 2., la manifesta decisione in questi termini: *Si quem forte coegerit extrema necessitas, ubi Catholicum, per quem accipiat, non invenerit, et in animo pace catholica custodita per aliquem extra unitatem Catholicam positum acceperit, quod erat in ipsa Catholica unitate recepturus; si statim etiam de hac vita migraverit, non eum nisi catholicum deputamus. Si autem fuerit a corporali morte liberatus... non solum non improbamus quod fecit, sed etiam securissime, verissimeque laudamus.*

La ragione assegnasi dall' Angelico 3. p. q. 64. a. 6. ad 2. così dicendo.—Quegli, che si accosta a ricevere i Sacramenti, si accosta a riceverli dal Ministro destinato dalla Chiesa, non considerato come tale persona, ma precisamente come Ministro della Chiesa; quindi fino a tanto che dalla Chiesa si tollera nell'esercizio del suo Ministero, quegli, che riceve da lui il Sacramento, non comunica nel peccato, in cui ritrovasi, perchè questo gli appartiene come particolare persona, ma comunica con la Chiesa, la quale lo propone, tollerandolo, come suo Ministro.—Ora in caso di necessità la Chiesa non solo permette, ma vuole, che ognuno abbia l'esercizio del suo Ministero, quando manca il degnamente idoneo; dunque in caso di necessità sarà lecito il chiedere a qualsivoglia Ministro la collazione de' Sacramenti necessarij per la salute dell'anima.

Ciò però deve intendersi , come si è indicato , quando manchi il Ministro , che possa degnamente conferire il Sacramento ; poichè altrimenti sarebbe un dar ansa all'indegno di commettere un sacrilegio senza alcuna necessità. Il che ha luogo ancora rispetto al proprio Parroco, o altro da cui si avesse diritto di farsi amministrare i Sacramenti ; mentre la carità obbliga ad evitare il grave danno del prossimo quando almeno si possa senza proprio notabile detrimento. Ora avendo altro degno Ministro ; a cui ricorrere, il volere ricevere il Sacramento dall'indegno, benchè disposto ad amministrarlo , è un dare a lui la spinta ad un nuovo peccato ; dunque non sarà mai lecito un tal ricorso. Confermasi la nostra asserzione da S. Agostino, e dall' Angelico ; *Si quis*, dice il primo, *lib. 1. de Baptis. c. 2. cum possit in ipsa Catholica accipere, per aliquam mentis perversitatem eligit in Schismate baptizari. proculdubio perversus est, et tanto perniciosius, quanto scientius.* L'altro poi, in *4. dist. 24. q. 1. a. 3. ad 3.* dopo aver detto che fino a tanto che l'indegno Ministro si tollera dalla Chiesa, è lecito al suo suddito il chiedere i Sacramenti , perchè ne ha diritto e chiede cosa , che il Ministro può fare lecitamente , soggiunge ; *sed tamen præter necessitatis articulum non esset tuum , quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia , quod ille in peccato mortali esset.* Siccome però in un istante può l' uomo coll' ajuto della grazia convertirsi a Dio , così quando non sia manifesta la sua perversità , e pertinacia nel male, può il suddito riformare il suo dettame , e crederlo ravveduto , e in tal caso anche fuori di necessità può chiedere l'amministrazione del Sacramento ; *quam tamen, (conscientiam) deponere potest, quia in instanti homo a divina gratia emendatur.*

Due cose restano da osservarsi. La prima che quanto si è detto, deve restringersi a soli Sacramenti di necessità, cioè il Battesimo, e la Penitenza ; poichè rispetto agli altri in nessun caso è lecito irricercarli ad un indegno Ministro , potendosi, assolutamente parlando , senza di loro conseguire la eterna salute. Il che confermasi con varj esempj , e del Re S. Ermenegildo , che non volle ricevere l'Eucaristia dal Vescovo Ariano a lui spedito dal suo perfido Padre , come narra Sozomeno *lib. 6. Hist. Eccl. c. 38.* , e di Antioco Nipote del Grande Eusebio di Samosata, il quale rigettò la imposizione delle mani di ioviniano nella sua Consecrazione , perchè avea questi aderito alla Comunione degli Ariani, come racconta Teodoreto *lib. 4. Hist. Eccl. c. 15.*

L'altra , che anche supposto il caso di estrema necessità non si può dall' indegno Ministro non tollerato riceversi il Sacramento , quando ciò fosse di scandalo a fedeli , come sarebbe , se da un tale ricevimento venisse accreditata la Setta , e confermata l' autorità de' perversi Ministri , onde si animassero gli altri a far lo

stesso ; mentre in tal caso sarebbe una implicita approvazione della falsa Setta , o dello Scisma , il che non è mai lecito, nemmeno con pericolo della vita. Ma in tal materia non ci diffonderemo di più, appartenendo alla Teologia Morale.

CAPITOLO XI.

Affinchè validamente si conferiscano i Sacramenti , deve avere il Ministro la sincera intenzione di fare seriamente , e non irrisoriamente , vale a dire o dimostrando esternamente di scherzare , o intendendo internamente di non fare quanto si fa dalla Chiesa , ma di soltanto fingere , qualunque poi sia la sua privata opinione circa il rito Sacramentale , la sua efficacia , e circa la Chiesa. Una tale intenzione però non è necessario che sia attuale , benchè sia cosa ottima il procurarla ; ma basta , e ricercasi la virtuale , non essendo sufficiente la sola abituale.

Prima di dimostrare la proposta cattolica verità fa d' uopo per intelligenza maggiore di quanto siamo per dire premettere cosa s'intenda per nome d' intenzione , e di quante sorte ella sia. Intenzione generalmente parlando significa un atto della nostra volontà, con cui ci determiniamo a fare una operazione in ordine a un qualche fine , e restringendo il significato al presente proposito , importa l' atto della volontà del Ministro, con cui si determina a fare l' azione Sacramentale come cosa istituita da Cristo , e praticata dalla Chiesa.

Questo può succedere in tre maniere, cioè primieramente quando il Ministro in procinto di conferire il Sacramento attualmente propone di voler fare quanto fa con quella azione la Chiesa, e chiamasi intenzione attuale, la quale se da lui espressamente si concepisce tra sè dicendo : voglio con questa azione fare quanto fa la Chiesa , dicesi attuale espressa ; se poi riflettendo a quanto vuol fare, liberamente, seriamente e rettamente lo faccia, senza fare altro atto espresso, dicesi attuale implicita. Secondo. quando chiamato il Ministro ad amministrare il Sacramento si determina a volerlo fare, ma portatosi al luogo dove deve conferirlo , o farlo, senza pensare a quanto fa, perchè rapito da qualche distrazione , rettamente però compisce il suo dovere , dicesi intenzione virtuale , che altro non è, che l' attuale sussistente nelle azioni susseguenti ordinate al fine dalla medesima già prefisso. Terzo , quando il Ministro fa il Sacramento senza aver fatto alcuna antecedente attuale intenzione , ma solo per la facilità contratta dalla frequente amministrazione senza pensarvi , o se concepì la deliberazione di farlo, passò molto tempo, e s' interposero molte azioni disperate , che non vi

hanno relazione alcuna, e però si suppone intieramente svanita, e questa chiamasi intenzione abituale, che piuttosto deve dirsi disposizione abituale a fare le azioni Sacramentali.

L' intenzione attuale, o virtuale può riguardare l' azione da farsi con serietà giusta il prescritto di Cristo, e della Chiesa, non avendo in contrario altro pensiero, e può volere fare l' azione stessa irrisoriamente, e scherzando, e questo in due maniere, o dimostrando la irrisione anche esternamente, come si farebbe da un Comediante in teatro per mettere in ridicolo i Misterj cristiani; o, fingendo nell' esterno la serietà, nella sua mente formasse il proposito di non far nulla secondo che si fa nella Chiesa.

Questa intenzione poi di fare quanto si fa nella Chiesa, può dirigersi a molti oggetti. Imperciocchè siccome la Chiesa nella azione Sacramentale intende di fare un vero Sacramento segno efficace della grazia, e col suo mezzo di santificare l' anima del suscipiente; così il Ministro può dirigere la sua intenzione, o alla azione puramente esterna in quanto è una sacra cerimonia de' Cristiani; o in quanto è una azione puramente materiale indifferente; o sotto tutti gli stessi riguardi, sotto a quali rimirasi dalla Chiesa tenendoli per veri, come fa il Ministro pio, e cattolico; o non credendo nulla, come sarebbe un Pagano, ed un Giudeo, che battezzasse.

Premesse queste nozioni passiamo a dimostrare la prima parte, che contiene un vero dogma definito di fede, e primieramente con un argomento dedotto dalle divine Scritture. Il Redentore divino institui i Sacramenti; e ne commise a legittimi Ministri la facoltà di formarli, e di dispensarli; *Sic nos*, dice Paolo, 1. ad Cor. c. 4. v. 1., *existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*, ma il Ministro non può operare validamente quanto a lui viene commesso dal suo principale, se non ha l' intenzione di operar seriamente quanto gli vien commesso. Imperciocchè dirassi forse, che un Ambasciatore facendo il buffone, o intendendo di burlare tratti realmente gl' interessi del suo Sovrano? Dunque il Ministro, che manifestamente scherzando, o anche internamente intende solo di scherzare, e di fingere nel fare il rito Sacramentale, non sarà vero Ministro di Cristo, nè validamente formerà il Sacramento.

Ciò chiaramente confermasi dalle forme istesse de' Sacramenti. L' *ego te baptizo in nomine Patris ec. Ego te absolvo a peccatis tuis*, esprimono un' azione umana non fatta in qualsivoglia maniera, ma determinata a quella tale specie, cioè di Battesimo cristiano, di assoluzione dai peccati. Ora se il Ministro scherza o esternamente, o interamente, e non vuole fare il Battesimo cristiano, ma una lavanda puramente corporale da giuoco, non vuol assolvere dai peccati, ma fingere, tali azioni restano indetermina-

nate, e affatto illusorie; come adunque saranno azioni giusta l'istituzione di Cristo, e come si praticano nella Chiesa? Oltre di che le parole per sè medesime nulla significano, e solo significano secondo le idee, che il proferente vi aggiunge; quando il Ministro le proferisce scherzando, e vi congiunge l'idea, che ha di fingere, il *baptizo* non significa più Battesimo, nè l' *absolvo* assoluzione, ma restano un suono materiale senza significato; dunque non sono più forme Sacramentali, e per conseguenza inette al valore del Sacramento.

Ma a che ricercare altri argomenti, se abbiamo l'autorità della Chiesa, la quale per mezzo de' Sommi Pontefici, e de' Concilj ha definito come cosa sempre tenuta per infallibile essere l'intenzion del Ministro di fare quanto si fa dalla Chiesa, necessaria pel valore de' Sacramenti? Martino V. nella sua costituzione, che leggesi nel fine del Concilio di Costanza, tra gli articoli, circa de' quali comanda, che sieno interrogati i sospetti di eresia, enumera il seguente: *Utrum credat, quod malus Sacerdos cum debita materia, et forma, et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere absolvat, vere baptizet, et vere conficiat alia Sacramenta.* Eugenio IV. nella Instruzione diretta agli Armeni: *Omnia Sacramenta, dice, tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona Ministri conferentis Sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, quorum si aliquod desit, non perficitur Sacramentum.* Leon X. nella sua Bolla condannatoria gli errori di Lutero, comprese l'articolo 12., che diceva; *Si per impossibile confessus non esset contritus, aut Sacerdos non serio, sed joco absolveret, si tamen credat se esse absolutum, verissime est absolutus.* E finalmente il Concilio di Trento, sess. 7. can. 11. *Si quis dixerit in Ministris dum Sacramenta conficiunt, aut conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia; anathema sit.* Ella è adunque credenza universal della Chiesa essere necessaria pel valore de' Sacramenti la sincera intenzion del Ministro, almeno di fare quanto si fa dalla Chiesa. Credenza, di cui non ritrovandosi alcun principio, e proponendosi, come cosa già nota, e indubitata, deve necessariamente inferirsi essere fondata nella tradizione perenne di tutti i secoli. Ora il Ministro, che fa il Sacramento scherzando, o se esternamente non ischerza, internamente però intende di fingere, e di scherzare, non ha l'intenzione di fare quanto si fa dalla Chiesa; imperciocchè questa nel fare un Sacramento vuole fare realmente quello, che Cristo ha istituito, e non fingere, e simulare; dunque il Ministro, che opera illusoriamente nel fare il Sacramento non ha intenzione di fare quello, che fa la Chiesa, e per conseguenza rende nullo il Sacramento.

Supposto poi , che il Ministro abbia la sincera generale intenzione di fare quanto si fa dalla Chiesa , e ponga esattamente con serietà il rito esterno, valido senza dubbio è il Sacramento, quantunque egli non tenga un tal rito per Sacramento , ma per una follia de' Cristiani, nè lo giudichi di alcuna efficacia , o non voglia , che produca l' effetto , per cui si conferisce , o finalmente intenda di farlo non come si fa nella Chiesa Romana , ma come si fa nella falsa Chiesa , ma da lui creduta vera Luterana , o Calvinistica.

Tutto ciò dimostrasi dalla pratica universale della Cattolica Chiesa. Negavano i Pelagiani l' effetto del Battesimo ne' bambini. Tengono per una superstizion de' Cristiani il Battesimo stesso i Pagani , e i Giudei. Credevano i Donatisti , che la vera Chiesa fosse rimasta solo tra loro , e i Settarij moderui riguardavano la Chiesa Romana come la Sinagoga di Satana , e i Sacramenti per puri segni abili ad eccitare la fede , ma non a conferire la grazia. Eppure la Chiesa Cattolica, quando alcuno sia stato battezzato da qualche dun di costoro , ricerca bensì se abbia osservato seriamente con esattezza il rito esterno, e supponendo , che abbiano avuto l' intenzion general di fare quanto si fa dalla Chiesa Cristiana , sempre ha giudicato valido il Battesimo da loro conferito.

E la ragion chiara è quella stessa , che abbiamo di sopra recata per dimostrare non essere necessaria nel Ministro nè la fede, nè la probità pel valore de' Sacramenti , senza che qui la ripetiamo.

Circa l' ultima parte del nostro assunto riguardante la qualità della intenzione in sè medesima considerata , non v' ha difficoltà nel dimostrarla. E primieramente , che sia ottima , e da procurarsi l' attuale , ma non necessaria , è cosa per sè medesima manifesta. Imperciocchè per una parte quanto l' intenzione è più attuale , tanto ancora è più efficace la determinazione della volontà , e l' attenzione della mente più raccolta alla operazione , che esercita. Ora essendo una tal maniera di operare più perfetta , è anche più conveniente alla santità , e riverenza del Sacramento , e però devesi per quanto è possibile procurare dal diligente Ministro. Ma per l' altra è così debole la umana natura , che anche non volendo , e facendo ogni sforzo per attualmente riflettere a quanto fa , allora appunto viene da pensieri estranei rapita , e però non essendo pienamente in poter nostro , secondo il sentimento universal de' Teologi , non è necessaria. *Quamvis* , l' Angelico 3. p. q. 64. a 8. ad 3. *studiose curare debeat Sacramenti minister , ut etiam actualem intentionem habeat ; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate ; quia præter intentionem , cum homo vult multum intendere , incipit alia cogitare secundum illud Psal. 139. Cor meum dereliquit me.* Non essendo

adunque alla umana fragilità possibile l'aver sempre l'attual attenzione, sarà bensì cosa ottima il procurarla, ma non necessaria pel valore del Sacramento.

La sola virtuale pertanto è quella, che indispensabilmente ricercasi, ed è sufficiente. Imperciocchè dovere una qualche intenzione intervenire, perchè il Sacramento sia valido, la quale determini la materia, e la forma all'essere di Sacramentali, già si è dimostrato. Ora la sola virtuale in mancanza dell'attuale può un tale effetto operare, essendo essa sola quella, che rende l'azione umana; dunque questa sarà necessaria, e sufficiente. *Dicendum*, scrive lo stesso citato S. Dottore, *quod licet ille, qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habituales* (col qual nome intende la virtuale, come si vede dal contesto) *quæ sufficit ad perfectionem Sacramenti; puta cum Sacerdos accedens ad baptizandum intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur Sacramentum.*

Per la contraria ragione non basta l'abituale. Imperciocchè non essendo essa un atto della volontà, ma una disposizione a volere, non ha forza di dirigere l'azione, e renderla realmente umana, la quale suppone e cognizione, e volere o attuale, o virtuale. Per questo uno sepolto nel vino, un pazzo, un che dorme, benchè parli, ed operi quanto ha in costume di dire, e fare, non si reputano azioni umane, e se si ascrivono a sua colpa qualora sieno in sè stesse peccaminose, proviene, perchè le ha volute prima prevedendole; o dovendo prevederle nella cagion volontaria; non perchè in quello stato operi veramente da uomo libero. Ma ciò non basta pel valore del Sacramento, mentre deve applicare la forma allà materia per fare quanto si fa dalla Chiesa, il che senza riflesso, e deliberazione non può succedere; e però l'intenzione abituale non basta.

Per la stessa cagione non basta nemmeno l'intenzione interpretativa, o presunta, la quale colla abituale coincide; poichè questa pure non esiste nell'operante, ma solo si presume, che esisterebbe, se potesse riflettere a quanto opera. Non può adunque essere direttrice della azione umana, e per conseguenza nemmeno della formazione del Sacramento.

Se poi l'intenzione, o attuale, o virtuale fosse condizionata, conviene distinguere la qualità della condizione, vale a dire, se sia una condizione già passata, o riguardi il presente, oppure riguardi il futuro. Se riguarda il passato, o il presente, e siasi verificata, o si verifichi attualmente, il Sacramento sussiste; così è valido il Battesimo amministrato sotto la condizione; *Si non es baptizatus, ego te baptizo*; la penitenza. *Si es dispositus, ego te absolvo*;

poichè verificata la condizione, diviene l'intenzione assoluta. Ma se riguardi il futuro, in tal caso rendenullo il sacramento; poichè consistendo esso nella applicazione della materia, e della forma determinata dall'intenzione, e dipendendo questa dalla opposta condizione, che ancora non sussiste, ne segue che il sacramento sia fermato da parti non sacramentali, perchè attualmente indeterminate, non essendovi l'intenzione, che dalla condizione futura resta sospesa, e quando questa diverrebbe assoluta per l'adempimento della condizione, non più sussiste l'applicazione. Dunque rimane il sacramento irritato, e di niun valore.

Ciò deve intendersi di tutti i sacramenti, eccettuato il Matrimonio; poichè consistendo questo in un vero contratto, segue la natura degli altri contratti, e però siccome questi fatti sotto condizione riguardante il futuro, restano bensì sospesi fino all'adempimento della condizione, ma questa verificata divengono validi, ed assoluti, lo stesso deve dirsi del Matrimonio.

Contra la cattolica verità esposta nella prima parte di questo Capo hanno voluto distinguersi i pretesi riformatori col dire che nella amministrazione de' Sacramenti non è necessaria intenzione alcuna nel ministrante, ed esser valido il Sacramento in qualunque maniera lo conferisca anche per ischerzo, e burlando, così Lutero nell'articolo 12. da Leon X. condannato in questi termini concepito: *Sacerdos etiam levis, ac ludens, vere tamen baptizat, et absolvit.*

E quantunque Calvino, con altri Settarij non parlino con tanta chiarezza, e petulanza, non ostante tutti in sostanza vengono ad asserire lo stesso; poichè non riconoscendo essi ne' Sacramenti altra virtù, che quella di eccitare la fede, e questa essere quella che giustifica il suscipiente, ne segue, che non sia necessario, se non un Ministro, che applichi il Sacramento, qualunque poi sia il modo, con cui lo applica serio, o buffonesco, con intenzione, o senza alcuna, o anche contraria.

Da una tal sentenza poco distante giudicasi dal Cardinale Belarmino, e De Lugo l'opinione di Ambrogio Catterino celebre Teologo, e Vescovo dell'Ordine de' Predicatori, con cui nell'opuscolo pubblicato nel tempo che celebravasi il Concilio di Trento, pretese che quando il ministro intenda di fare seriamente il Sacramento secondo il rito della Chiesa quanto all'esterno, quantunque internamente intenda di non far nulla, ma sol di fingere, sia valido il Sacramento. Ma per dir il vero, come osserva tra gli altri il Chiarissimo P. Berti, non deve caratterizzarsi con tal censura la predetta opinione, poichè si pubblicò sotto gli occhi dei Padri Tridentini, e si stampò in Roma, nel 1552., nè alcuno la giudicò degna di censura. Contuttociò ad onta di molti difensori che hanno intrapreso a propugnarla, deve attenersi alla più comune

sentenza, come più conforme senza dubbio al sentimento della Chiesa espresso e ne' canoni, e nella condanna della proposizione 28. delle proscritte da Alessandro VIII., che diceva: *Valet Baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptismi observat, intus vero in corde suo resolvit non intendendo favere quod facit Ecclesia*. Imperciocchè avendola ella condannata, e dichiarato nullo il Sacramento fatto per ischerzo, e condannando in oltre il farlo seriamente, ma colla interna intenzione di non fare quanto da lei si fa, ne segue manifestamente cercarsi la vera interna intenzione, nè bastare la pura esterna.

Oltredichè egli è certo, che la Chiesa ha dichiarato irritato il Sacramento fatto per ischerzo. Ora qual differenza v'è mai tra lo scherzo esterno, e lo scherzo interno; e l'uno, e l'altro scherza, quando non vuole fare la esterna azione come si fa nella Chiesa; con questo solo divario, che il primo è uno scandaloso, l'altro un ipocrita; ma nè l'uno, nè l'altro opera in nome della Chiesa, a cui non si conforma, nè vuole conformarsi nell'intenzione.

Finalmente egli è certo, che in materia del valore de' Sacramenti dobbiamo seguire quella sentenza, ch'è più sicura, non bastando la maggiore probabilità per renderli validi, potendo esser falsa, come si ha dalla 1. proposizione delle riprovate da Innocenzo XI. Ora la più sicura, e comunemente difesa è quella che ricerca la sincera intenzione interna. Dunque questa deve seguirsi, e non l'altra (1).

Ma ritorniamo in carriera; poichè, come si è detto, non essendo espressamente condannata una tale sentenza, non entra nel nostro piano il diffondersi per impugnarla. Ascoltiamo adunque i Settarij, e ribattiamo i sofismi, con cui si credono di provare il loro erroneo ritrovamento.

Mettono primieramente in campo varj fatti, ne quali sembra, che sia stato giudicato per valido il Battesimo conferito scherzando. Va-

(1) Ambrogio Catterfino (nome assunto nel professare l'Ordine Domenicano) nacque in Siena nel 1487. Il suo nome primitivo era Lancellotto Politi; di anni 30 entrò nell'Ordine di S. Domenico in Firenze, dopo di aver insegnata legge Civile in parecchie Città dell'Italia. Il suo soggiorno ordinario, da Religioso, era Roma dove fu Maestro di Giulio III.; e da questa Città fu mandato al Concilio di Trento. Fu promosso al Vescovado di Minuri nel Regno di Napoli: e quindi traslatato all'Arcivescovado di Conza da Giulio III. suo discepolo. Morì di anni 64, mentre stava sul punto di essere innalzato alla dignità Cardinalizia. Come che di sublime, ma di libero ingegno, per essere stato posposto al Cardinal Gaetani, volle sostenere parecchie dottrine contrarie al Volgo de' Tomisti. Così credea di vendicarsi. Toccante l'intenzione nel ministro de' Sacramenti ricercata, cosa debba giudicarsi sulla opinione del Catterfino, bisogna leggere l'immortale Benedetto XIV *de Synod. Diocæs. Lib. 7. c. 4. n. 8.* I Teologi Dogmatici però leggano Serry in *Vindic. Cæterin. Tom. VI.*

lido, dicono, fu da S. Alessandro Patriarca Alessandrino giudicato il Battesimo amministrato da S. Atanasio, mentre fanciullo con altri giuocando rappresentavano ciò, che si faceva dal Vescovo battezzante nella Chiesa, così riferisce Sozomeno nel *Lib. 2. c. 17.*—Niceforo, *Lib. 3. c. 37.*, racconta un altro simile avvenimento da' fanciulli, che battezzarono un fanciullo, e si approvò dal Patriarca di Costantinopoli.—Valido parimente si tiene il battesimo ricevuto per ischerzo nel Teatro da S. Genesio Comico, mentre cioè voleva alla presenza di Diocleziano metter in ridicolo le cerimonie cristiane. Dunque al valore de' Sacramenti non ricercasi alcuna seria intenzione, e sono validi, benchè il Ministro anche esternamente dimostri la sua irrisione.

Tutti questi fatti nulla provano contra la cattolica verità. Quanto al primo tre fondatissime risposte lo mandano in fumo. La prima, è di quelli, che lo negano, riguardandolo come una favola. Poichè Ruffino, che è il primo, che lo racconta, dice, come riferisce Socrate *Lib. 1. c. 15.* avere ciò operato Atanasio, quando era fanciulletto di poca età con altri suoi eguali; ma come poteva essere di così tenera età, se al tempo di S. Alessandro aveva almeno ventidue anni? Imperciocchè Alessandro fu ordinato Patriarca l'anno 313., e S. Atanasio suo Successore fu ordinato l'anno 326.: come adunque poteva essere *admodum puer*? Mentre nè di sedici, nè di venti anni sarebbe mai stato consecrato Vescovo. Dunque non si accordano le circostanze; e per conseguenza vi è tutto il motivo di credere un tale racconto per una favola.

Ma ammettiamo il fatto: Lo stesso Socrate soggiunge, che il Patriarca Alessandro avuta la notizia del fatto fece chiamare a sè tutti que'fanciulli, ed esaminatili circa di quanto avevano operato, e considerata l'indole di ciascheduno, ordinò, che fossero allevati nella Chiesa ne' costumi, e nelle lettere, giudicando, che un tal fatto vaticinava in essi qualche cosa di grande; ma nulla dice della approvazione del Battesimo. Dunque non è certo, che il S. Patriarca l'abbia approvato.

Finalmente si accordi, che esaminato il tutto con diligenza, lo abbia per valido riconosciuto, ancora nulla si può dagli Avversarj conchiudere. Imperciocchè S. Alessandro non era un Vescovo nè cieco, nè stolido. Se adunque lo approvò, lo approvò perchè scuoprì, che il giuoco de'fanciulli era bensì stato nel volere imitare l'Ecclesiastica cerimonia per divertirsi, ma non rispetto alla intenzione con cui la eseguirono, avendo voluto realmente fare quanto avevano veduto farsi nella Chiesa; fu adunque nel giuoco seria l'intenzione, e però valido il Sacramento, e giustamente approvato.

L'altro fatto spiegasi nella stessa maniera. Il Patriarca di Costantinopoli esaminò l'accennato, *ut, scrive Niceforo, etiam in illo, quod deesset juxta mysterii executionem, compleretur; il*

che può intendersi di aver rinnovato il Battesimo, non avendolo per valido riconosciuto; o di averlo approvato, per averlo ritrovato rettamente amministrato, e di aver supplito quanto mancava al rito accidentale.

Quanto al fatto di S. Genesio, anche ammettendolo per indubitato, poichè molti lo tengono per favoloso, in due parole rispondesi. O fu battezzato, come battezzarono i fanciulli sopraccennati, vale a dire, facendo bensì la rappresentazione per ischerzo, ma avendo il ministrante, e il suscipiente la seria intenzione di dare, e di ricevere ciò, che si fa con tal funzione da' Cristiani, e in tale supposizione il Battesimo fu valido. O tutto fu istrionico, e il Battesimo di acqua fu nullo; ma in S. Genesio fu il Battesimo di amore, e di desiderio, a cui poco dopo si aggiunse anche quello di sangue, e morì martire di Gesù Cristo. Dunque nulla da ciò può dedursi contra il nostro dogma.

Producono in secondo luogo l'autorità d'Innocenzo IV., il quale nel 3. delle *Dec. Cap. Si quis puerum, de Baptismo*. Si esprime così. *Non est necesse, quod baptizans gerat in mente facere quod facit Ecclesia, immo si contrarium gereret in mente scilicet non facere quod facit Ecclesia, sitamen facit, quia formam servat, nihilominus baptizatus est*. Secondo adunque questo Pontefice non altra intenzione ricercasi se non al più la pura eterna consistente nel fare l'opera Sacramentale.

Anche questa difficoltà vittoriosamente ribattesì con due risposte. La prima, che dato ancora, che espressamente, e senza tergiversazione asserisse il Sommo Pontefice la contraria sentenza, sarebbe la non condannata dal Caterino, e non la propugnata da Settarij; mentre non dice, che sia valido il Sacramento istrionicamente conferito. In secondo luogo poi per quanto rispettabile possa apparire una tale autorità, ella è sempre non di un Pontefice che ammaestra la Chiesa, ma di un privato Dottore, come confessava tra gli altri il P. Serry. *De Minist. intent. cap. 4. n. 1.* con queste parole: *In primis ea Innocentii IV. sententia, quavis tandem illa sit, privati doctoris est, non Romani Pontificis, nec in juris canonici partem venit*. Dunque fuor di proposito si produce.

Il bello però si è, che egli stesso si spiega, e basta leggerlo per vederlo. Poichè soggiunge. *Unde si aliquis in casu necessitatis constitutus, vel etiam sine necessitate vadat ad Sacramentum, et dicat baptiza me, et doceat eum formam, et illa Sacramentum baptizet non credens per immersionem aliquid aliud fieri nisi in defactione, et non intendat eum baptizare, vel etiam in defactione secundum intentionem petentis baptismum, idest ut baptismus operetur quicquid operari potest, et ipse baptizans tanquam minister conferat, quod alii baptizantes conferunt, vere baptizatus est; sed si hoc non intenderet, non baptizaret*. Secun-

do adunque il Pontefice prelodato è necessario, che il battezzante Saraceno, che che sia della sua privata intenzione, deve avere l'intenzione di fare quanto si fa dagli altri battezzanti, altrimenti il Sacramento è invalido. Se questo non è esigere l'intenzione interna di fare seriamente quanto si fa dalla Chiesa, non so in qual maniera possa esprimersi più chiaramente un tal dovere.

Non peranche però si acquietano gli avversarj, ma vogliono inoltre combattere colla ragione. I Cattolici, dicono, non insegnano conferirsi da' Sacramenti la grazia *ex opere operato*? A che dunque è necessaria l'intenzione? Poichè posta l'applicazione della forma legittima alla materia, il Sacramento è formato; sia adunque fatta tale applicazione per ischerzo, sia fatta seriamente quanto all'esterno con animo di non far nulla di sacro, ma di fingere, e di burlare, il Sacramento produrrà sempre il suo effetto. Che se ciò non fosse quante inquietudini non nascerebbero circa il valore del Sacramento; poichè chi può assicurarsi se il ministro abbia, o non abbia avuta la necessaria intenzione? Meglio è adunque il considerare il ministro de' Sacramenti, come il ministro ambasciator di un Principe. Ora questi per adempiere il suo dovere, che che sia della sua intenzione, basta, che esibisca le sue credenziali. Dunque anche il ministro ambasciatore di Cristo farà il Sacramento applicando alla materia la forma da esso prescritte, senza avere alcun riguardo alla sua intenzione.

Inettissime difficoltà. Tutti i Cattolici confessano conferirsi dai Sacramenti la grazia *ex opere operato* nel senso altrove già dimostrato. Ma appunto per questo ricercasi l'intenzione seria del ministro per fare quanto si fa dalla Chiesa; ed eccone convincentissima la ragione. Affinchè l'*opus operatum* sia un Sacramento segno efficace della grazia, deve essere composto di parti determinate all'essere di Sacramentali, e deve il ministro operare come ministro di Cristo, e della Chiesa. Ora la materia, e la forma non sono per sè medesime Sacramentali, altrimenti anche un frenetico, che infuriato gettasse dell'acqua sopra di un passeggero, e pronunziasse la forma mentre lo bagna, farebbe un Sacramento; il che è un assurdo manifesto. Da chi adunque hanno da ricevere tal determinazione nella loro attuale applicazione se non dal ministro, che le applica il nome di Cristo, e della Chiesa? Ora come può operare in nome loro, se non vuole far altro che scherzare, e burlare? Dunque perchè sia l'azione quell'*opus operatum* che produce la grazia, includer deve necessariamente la seria intenzione del ministro.

Tanto più che ciò includesi nella stessa istituzione di Cristo. Imperciocchè nel commettere l'amministrazione de' Sacramenti agli uomini; non intese già, che operassero come macchine inanimate, ma come cagioni istrumentarie bensì, ma intelligenti, e

libere, e per conseguenza operanti in modo alla natura corrispondente. Ora l'uomo, che opera da uomo, ha sempre qualche fine nel suo operare; e questo fine non può da lui volersi senza un atto interno della volontà, che se lo prefigge. Dunque anche per fare l'azione Sacramentale nella maniera umana sarà necessaria la intenzione, dovendo, come si è detto, ricevere dal ministro la determinazione, e passare dall'essere indifferente, e profano a quello di sacro, e di rito spettante alla Religione.

Nè perciò devono temersi irragionevoli scrupoli, o inquietudini. Imperciocchè deve bensì il vero Cattolico operare sempre con timore la propria eterna salute; non potendo mai presumere, e molto meno tener per certo di essere giustificato, e di avere a salvarsi. Ma deve ancora sperare nella divina Bontà, e Misericordia di ottenere pei meriti del Redentore quanto è necessario per un tal fine, e che cooperando egli con diligenza, e adempiendo esattamente tutti i doveri, attese le divine promesse lo conseguirà. Se adunque tra i motivi di temere deve sempre tenere afferrata l'ancora della speranza; sicchè tenga da sè lontana, e la presunzione, e la disperazione, anche nel caso nostro deve praticarsi lo stesso. Cioè se per dipendere dall'intenzion del ministro il valore del Sacramento abbiam motivo di temere, che sia stato valido, o no, abbiamo anche il fondamento di sperare, che la divina Bontà sempre attenta a provvedere a tutti i mezzi necessarij per la salute, non permetterà, che il ministro manchi di apporvi condizione sì necessaria. Mancanza, che non potendo provenire se non da una malizia più che diabolica, così qualora nel ministro non appariscano segni manifesti della medesima, come non appariscono quando il tutto seriamente eseguisce, non abbiamo motivo sufficiente di dubitare del valore del Sacramento, e però deve rigettarsi ogni dubbio come inetto, e insussistente; altrimenti converrebbe introdurre un pirronismo universale anche in tutte le altre morali azioni, e dubitare sempre se vi sia stata finzione, e sconvolgere per conseguenza tutta la umana società.

La parità finalmente del ministro del Principe terreno col ministro de' Sacramenti prova contra gli Avversarj. Non è vero, che basti ad un ambasciatore l'esibire le credenziali per adempire al suo dovere, mentre queste lo fanno bensì riconoscere per ministro destinato, e legittimo, ma non danno validità agli affari; se egli non li tratti secondo le commissioni ricevute dal suo Sovrano. Se costui divenuto pazzo, o ubbriaco li trattasse, con tutte le credenziali si terrebbero mai per validi i suoi atti? No certamente. Dunque nemmeno nel Ministro de' Sacramenti basterà la applicazione delle parti componenti il Sacramento senza l'intenzione di fare quanto si fa dalla Chiesa, avendo Cristo istituito il

ministro, perchè operi in nome suo, il che non si verifica, quando non abbia una tale intenzione.

Che se si volesse per nome di ministro del principe intendere colui, che soltanto pubblica i suoi ordini, allora diremo, che non vale la parità; poichè questi non altro fa, che pubblicare lo stabilito dal principe, come fa un Predicatore, che insegna al popolo cosa sieno i Sacramenti. Ma il ministro di essi, non pubblica ciò, che sono, ma deve formarli secondo la loro istituzione, e per conseguenza includendo questa, come abbiain detto, anche la sua intenzione, questa mancando, manca del pari il volere del Sacramento.

CAPITOLO XII.

Nella solenne amministrazione de' Sacramenti, e nell' esteriore esercizio della Religione ha la Cattolica vera Chiesa legittimo potere d' istituire quelle sacre cerimonie, che giudica convenienti ad eccitare la pietà de' fedeli, e rendere il divin culto più maestoso; e però devono esattamente osservarsi, nè possono senza colpa fuori di necessità omettersi, e molto meno dispregzarsi.

Qualunque siasi l'etimologia della voce cerimonia, nel senso, in cui di presente si prende, significa un sacro rito, che accompagna o si esercita per maggior decoro, e riverenza nella celebrazione de' Misterj appartenenti alla religione; onde si definisce essere un atto esterno di religione ordinato o da Cristo, o dagli Apostoli, o dalla Chiesa; ad onore di Dio, alla maestà ed ornamento del divin culto, alla dignità de' Sacramenti, ed alla utilità de' fedeli. Dal che apparisce, che col nome di cerimonia non s' intendono i Sacramenti, ma solo quelle funzioni, che sono alla loro sostanza estrinseche, e servono alla pura esterna decenza, ed esatta, e pia maniera o di farli, o di amministrarli, ed eccitano ne' fedeli la fede, e la divozione sì nel riceverli, e sì nell' assistere alla celebrazione de' medesimi.

Ora, che nella vera Chiesa di Gesù Cristo vi sia il potere legittimo d' istituire simili riti, viene in primo luogo non oscuramente indicato dalle sante Scritture. Nel Testamento Antico abbiamo la istituzione di varie solennità fatta di nuovo dalla Sinagoga, come quella in memoria della liberazione del popolo dall' imminente eccidio ottenuta da Ester, c. 9. Quella in memoria della vittoria riportata da Giuditta c. ult. Ma la Chiesa di Cristo è succeduta alla Sinagoga con tanto maggior vantaggio, ed autorità, con quanto la verità precede la figura. Se adunque questa avea un tal potere, perchè dovrà a quella negarsi, avendo e l' una, e

l'altra lo stesso fine, cioè il culto più splendido del vero Dio? Tanto più, che essendo i Misterj nostri incomparabilmente più eccellenti di quelli degli Ebrei, anche con maggiore sacro apparato meritano di essere celebrati.

Gli Apostoli infatti esercitarono subito un tal potere. Imperciocchè nel *cap. 15.* degli Atti determinarono adunati in Concilio, che i Gentili convertiti alla fede si astenessero dal mangiare sangue, e le carni degli animali soffocati. E S. Paolo nella 1. ai Corinti *c. 15. v. 34.*, dopo aver parlato del modo, con cui doveano celebrarsi le cristiane adunanze, *cætera*, conchiude, *cum venero, disponam*. Ma quali furono le cose che ordinò nella sua visita, se non ciò, che apparteneva alla decente celebrazione de' divini Misterj? Dunque in sè riconosceva la facoltà di prescrivere le cerimonie sacre.

Conferma tal verità S. Agostino nella sua *118. o 54. a Genaro c. 6.*, ove si esprime così: *Salvator... non præcepit, quo deinceps ordine sumeretur*, (Eucharistia) *ut Apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum*, e addotto il il testè citato testo dell'Apostolo, soggiunge, *unde intelligi datur... ab ipso ordinatum esse, quod nulla morum diversitate variatur*.

Distingue poi lo stesso S. Dottore in due classi le cerimonie tutte, cioè in quelle, che invariabilmente si osservano per tutta la Chiesa, e in quelle, che sono particolari delle differenti Chiese. Parlando delle prime nella stessa lettera *cap. 5.*, dopo aver proposte varie ricerche, che gli erano state fatte, *Ad hæc respondeo*, dice, *quid horum sit faciendum, si Divinæ Scripturæ præscribit auctoritas, non sit dubitandum, quin ita facere debeamus, ut legimus... Similiter etiam si quid horum tota per orbem frequentat Ecclesia; Nam et hinc, quin ita faciendum sit, disputare insolentissimæ insanix est*.

Quanto poi all' altro genere così favella nel *cap. 2. Nec disciplina ulla est in his melior gravi, prudentique christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit Ecclesiam, ad quamcumque forte devenerit. Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores injungitur, indifferenter est habendum, et pro eorum, inter quos vivitur, societate, servandum est*. Il che da lui si ripete nel *cap. 5.* sopraccitato parlando delle cerimonie dell'Eucharistia: *Faciatis ergo quisque, quod in ea Ecclesia, in quam venit, invenerit*. Riconosce adunque il S. Dottore per legittime le cerimonie tutte dalla Chiesa instituite, ed apertamente asserendo che devono osservarsi da tutti le comuni a tutta la Chiesa, e dai particolari le prescritte delle Chiese particolari, ne segue riconoscersi da lui nella Chiesa la podestà legittima di ordinarle.

Dal che apparisce quanto giustamente il Sacro Concilio di Tren-

to sess. 21. cap. 2. abbia detto: *Declarat* (Sancta Synodus) *hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva eorum substantia, ea statueret, vel mutaret, quæ suscipientium utilitati, seu ipsorum Sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum, et locorum varietate magis expedire judicaret.*

Nè manca validissima la ragione. Imperciocchè se per essere lo uomo composto di anima, e di corpo era necessario, che instituissero i Sacramenti medesimi sotto segni sensibili, acciò da questi venisse innalzato alla cognizione dei misterj invisibili da loro dombrati; per lo stesso motivo fu cosa convenientissima, che s'istituissero alcuni riti parimente sensibili, i quali precedessero, accompagnassero, e susseguissero la loro solenne celebrazione, affinchè più facilmente e i suscipienti, e i circostanti venissero eccitati, come osserva il Catechismo Romano p. 2. cap. 1. 2. 18. alla fede, e venerazione di quei fonti di grazia, e di salute e più chiaramente ne comprendessero la dignità, e l'efficacia. Finalmente se in ogni Religione si veggono instituite cerimonie che ne rendessero più maestoso, e rispettabile l'esercizio, perchè alla vera Chiesa, in cui sola la vera Religione sussiste, non dovea concedersi dal suo institutore divino l'autorità di prescrivere per un fine sì santo, e vantaggioso le convenienti cerimonie?

Se poi in essa vi è questo potere, naturalmente ne segue il debito nei ministri, e nei fedeli di religiosamente osservarle, nè potere alcuno di privata autorità, fuori del caso di evidente necessità, ometterle, o alterarle. Imperciocchè la massima stabilita dall'Apostolo scrivendo ai Romani cap. 13. v. 1, e 2. che *non est potestas nisi a Deo.... itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, se si verifica rispetto alla podestà temporale, molto più deve verificarsi riguardo alla spirituale, essendo più importante e sublime la materia, ed il fine. Dunque avendo la Chiesa ordinate le sacre cerimonie, il trascurarle, anche senza scandalo, e disprezzo, nelle quali circostanze sarebbe colpa mortale, per colpevole negligenza, non potrà essere senza peccato più, o meno grave secondo la qualità delle cerimonie medesime, e però essere verissima la sopracitata sentenza di S. Agostino cioè, che *insolentissima insania est disputare an faciendum sit quod tota per Orbem frequenter Ecclesia.*

In secondo luogo chi può negare, che nella maniera esterna del culto religioso non debba essere uniformità, ordine, e decenza? Orà se a ciascuno fosse lecito il variare le cerimonie, la Chiesa di Dio subito diverrebbe una Babilonia tutta disordine, e confusione. come continuamente si vede succedere nelle false Chiese dei pretesi Riformatori, in cui nulla vi è distabile, e regolato. Dunque

incumbe ad ognuno dei fedeli il venerare, ed ubbidire alla suprema Ecclesiastica Podestà che ha stabiliti sì fatti riti.

E tanto appunto fu definito dal Tridentino *sess. 7. can. 13. Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ Catholicæ ritus in solemnibus Sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito amitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum Pastorem mutari posse; anathema sit.* E nel *can. 7. della sess. 22. Si quis dixerit caeremonias, vestes, et externa signa, quibus in Missarum celebratione Ecclesia Catholica utitur, irritabula impietatis esse magis, quam officia pietatis, anathema sit.*

I pretesi Riformatori, agli altri sacrileghi attentati, hanno aggiunto anche questo di riprovare come superstiziose tutte le sacre cerimonie, che la Chiesa Romana religiosamente ha stabilite, e conserva, pretendendo, che il vero culto di Dio nella legge Evangelica debba consistere nello spirito, e non in riti esterni, e materiali; e per provare il loro errore argomenta in questa guisa Calvino coi suoi seguaci; poichè Lutero deride bensì molte delle medesime nel libro *de Visione Danielis cont. Catharinum*, ma poi altrove le considera come indifferenti, ed essere in piena libertà l'ometterle, o il praticarle; nel che apparisce quanto vadan di accordo tra loro anche circa un tal punto i Capi promulgatori del nuovo Pseudo-Vangelo, evidente contrassegno della menzogna.

Primieramente, dicono, tutte le cerimonie Romane sono aggiunte inventate dagli uomini, e un aggravio superfluo delle coscienze. Ora ciò è contrario a quanto c'insegna l'Apostolo nell'epistola ai Colossensi. Imperciocchè ivi dice, che Cristo ci ha pienamente istruiti di quanto appartiene al divin culto, nè doversi circa di ciò ricevere le dottrine degli uomini, anzi condanna tutti quei riti, che da essi possono inventarsi. Essendo adunque tali le cerimonie introdotte da' Papisti, devono rigettarsi.

Basta leggere la citata lettera per vedere a prima giunta essere l'argomento proposto una mera impostura. La scrisse l'Apostolo come osservano i Padri, ai predetti fedeli contra Simone Mago ed altri Eretici di quel tempo, perchè essendo stato da Epafra, che gli aveva convertiti, avvisato, che si erano introdotti dei seduttori, i quali volevano dare loro a credere, che per avvicinarsi al Sommo Dio non bastava la mediazione di Cristo, ma essere necessario l'intervento di alcuni Angeli, e per impegnarli prescrivevano certe cerimonie in parte Giudaiche, e in parte Gentilesche. Quindi il Dottore delle genti spiega l'ecceellenza di Cristo sopra tutte le creature visibili, ed invisibili; non doversi osservare le cerimonie Giudaiche, perchè abolite da Cristo, essendosi manifestato il mistero, di cui quelle erano le figure, e non doversi prestare agli Angeli altro culto, se non quello, che corrisponde

alla qualità di ministri, e confidenti di Dio, soggetti a Cristo come a loro Capo. Ora che ha che fare tutto ciò colle sacre cerimonie dalla Chiesa stabilite? È adunque una vera falsificazione del senso dell' Apostolica lettera inventata a capriccio dal Caposetta.

Quando pertanto dice l' Apostolo, che Cristo ci ha pienamente istruiti circa il culto del vero Dio, non vuol dir altro, se non che ha insegnato tutto quello in particolare, che era necessario e che esigeva la sua immediata istituzione, e in generale, lasciando alla Chiesa la facoltà di stabilire quanto giudicasse opportuno. Non sono adunque le cerimonie da lei con tale autorità determinate invenzione di uomini, ma fatte con ispirazione, ed autorità divina e per conseguenza dall' Apostolo non riprovate, mentre egli stesso ne avea instituito.

Nè è meno falso, che tali riti sieno un aggravio delle coscienze, essendo anzi un sollievo, mentre servendo alla maestà, e decoro della Religione, e per altro esprimendo più chiaramente i misteri, che accompagnano, e poche in numero, e facilissime servono di spirituale allettamento, ed eccitano tenerissimi sentimenti di pietà e nei partecipanti, e nei riguardanti. Che se per aggravio delle coscienze intendono il debito di osservarle, bisognerà dire, che Cristo stesso abbia aggravate le coscienze, quando impone a tutti la necessità di osservare il Vangelo; poichè tra i suoi precetti vi è ancor quello di dovere ubbidire alla sua Chiesa. Ma in tale ipotesi sarà necessario per sollevare le coscienze, distruggere tutte le leggi e divine, e umane, e far degli uomini tante fiere selvagge non soggette ad alcuno, nemmeno a Dio; il che se sia una empietà manifesta, il lume solo della ragione evidentemente lo dimostra.

Tutte le Papistiche cerimonie, soggiungono, sono prese da Giudei, o da Pagani; le prime non sono pei Cristiani, siccome a loro non più appartiene la legge; le altre sono indegne, e superstiziose; dunque devono eliminarsi.

Non può argomentarsi di una maniera più inconcludente di questa. Primieramente supponiamo, che tutte le cerimonie che si osservano, e si prescrivono dalla Chiesa Romana, sieno state prese dai Giudei, e dai Gentili, che per altro è falso; essendo questi in sè stessi riti indifferenti, divengono o sacri, o profani secondo la intenzione di chi li ordina, e pratica. Posto adunque, come si è dimostrato, che la vera Chiesa abbia l'autorità da Cristo d'istituire quelle cose, che giudica convenienti al culto del vero Dio, col fare sue le predette cerimonie mutò il loro stato, e le santificò, prefiggendo loro un oggetto totalmente diverso da quel che avevano, ed un significato tutto corrispondente alla santità del Vangelo; e in tal caso non sono più cerimonie nè giudaiche, nè pagane, ma soltanto cristiane. Leggasi il libro 20. di S. Agostino *cont.*

Faust. cap. 4., e 5. e si vedrà che ciò, che i moderni eretici oppongono alla Chiesa Romana è una copia delle obbiezioni dei Manichei, alle quali rispose il S. Dottore, e noi con lui rispondiamo ai nostri avversarj.

Ma veniamo al particolare, e vediamo brevemente se nulla vi sia nelle cerimonie nostre, che non sia decente, religioso, e pieno di misteriosi significati, utilissimi ad eccitare la pietà nei fedeli. Usavano vesti distinte per ordine divino i Leviti, e in particolare il Sommo Sacerdote, nelle loro sacre funzioni. Le usavano ancora i Sacerdoti Gentili; e perchè? Per rendere più onorevole il ministro, e più solenne il culto. E la nuova Chiesa sarà riprensibile, perchè per celebrare misterj tanto sublimi da Dio medesimo istituiti, si serve di vesti speciali per indicare la mondezzezza, e la varietà delle virtù, di cui devono essere ornati i suoi ministri per degnamente celebrarli?

Si cantavano e nel Tempio antico, e prima del Tempio, le lodi a Dio; e perchè dovrà condannarsi il canto divoto, e grave della Chiesa di Cristo simbolo della celeste Gerusalemme, in cui risuonano con melodie continue le divine grandezze? E se S. Paolo agli Efesj *cap. 5. v. 19.* esorta i fedeli a cantare in privato le dovute lodi a Dio *loquentes vobismetipsis in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus, cantantes, et psallentes in cordibus vestris Domino*, per qual motivo sarà riprensibile il canto ordinato nelle Chiese? Socrate *lib. 6. cap. 8.*, e il Ruinart negli Atti dei Martiri *pag. 8.* dimostrano avere S. Ignazio Martire data alla Chiesa Antiochena la forma di cantare alternativamente nel tempo delle sacre adunanze. S. Agostino certo attesta, nel *lib. 9. delle Confess. cap. 6.* il frutto, che ritraeva da simili melodie. *Quantum flevi*, dicendo rivolto a Dio, *in hymnis, et canticis tuis, suave sonantibus Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter?* E nel *lib. 9. cap. 7.* loda S. Ambrogio, il quale imitando il costume degli Orientali, avea egli pure introdotto il canto nella sua Chiesa, *ne populus mæroris tædio contabescere* (1) E ciò, che dai Personaggi di tanta autorità si approva, da persone di niun carattere si avrà la temerità di deridersi, e condannarsi? Se poi qui pure si è introdotto il disordine, e invece del canto Ecclesiastico, e divoto, si pratica il canto teatrale, ed effeminato, che invece di eccitare divozione, distrae la mente, e dà solo pascolo agli oziosi, e carnali, ciò non approvasi dalla Chiesa, ma si condanna.

(1) Ecco il testo di S. Agostino del citato Cap. 9, che riguarda il S. Vescovo di Milano—*Tunc hymni, et psalmi ut canerentur secundum morem Orientalium partium, ne populus mæroris tædio contabesceret, institutum est* (da S. Ambrogio); *et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac pene omnibus gregibus tuis, et per ætera orbis imitantibus.* Osservini quanto è antico il canto nella Chiesa, quando celebra le auguste funzioni della Religione.

Nemmeno ingiusta è la critica, con cui censurano il rito a tutta la latina Chiesa comune di celebrare le divine funzioni nell' idioma latino per motivo, che dal popolo non s' intende, e però vogliono, che tutto debba esprimersi nel linguaggio proprio del paese.

Non ha bisogno la Chiesa dei loro suggerimenti, che col pretesto di riformare un disordine, che non ha luogo se non nelle atrabili loro teste, ne inducono d' intollerabili, e tutti veri, e reali. Basta il riflettere alle ragioni, per cui la vera Madre si è mossa a ritenere costante un tale idioma. Primieramente perchè essendo una, esige, che si conservi il linguaggio della Capo Madre, e Maestra di tutte le altre. Essendo pertanto la lingua sua la latina, che una volta era la volgare, e comune, e presentemente ancora la più diffusa, fu conveniente, che in questa si perseverasse, e concorrendo a lei da tutto il mondo Cattolico ogni genere di persone, udisse la uniformità invariabile dell' idioma. Altrimenti se dovessero celebrarsi le sacre funzioni nel linguaggio d' ogni nazione, diverrebbe subito una babilonia, e tanti dovrebbero variarsi i linguaggi, quanti sono gli uditori.

In secondo luogo il linguaggio particolare dei paesi è facile per la conversazione cogli esteri a corrompersi, come è successo agli Ebrei nella cattività, in cui disimpararono la loro lingua nativa; sicchè al ritorno i soli Leviti intendevano le Scritture, e bisognava, che le interpretassero al rimanente del popolo e lo stesso sarebbe succeduto, se si avesse seguito il pensiero dei Settarij. Non si saprebbe più la lingua latina, nemmeno dal Clero, e ogni tanti anni si avrebbe dovuto cangiare linguaggio, e fare anche notabile cangiamento nelle forme Sacramentali, con pericolo evidentissimo di nullità. Il più bello sìè, che nemmeno i Greci hanno mai variato, e celebrano i divini riti nel Greco Letterale, molto diverso dal volgare. Oltredichè quando i Calvinisti Francesi vanno a trovare i Calvinisti Tedeschi, o questi gli altri, nelle loro conventicole parlano nel linguaggio del paese, che dagli esteri non s' intende. Se adunque essi praticano così, perchè condannano noi, che ci serviamo di un linguaggio il più comune di tutti?

Finalmente l' inconveniente, che decantano seguire da un tale sistema, proverebbe qualche cosa, se i Cattolici riguardassero i Sacramenti, come purisegni eccitanti la fede senza altra efficacia, e non vi fosse chi in particolare spiegasse al popolo il significato dei sacri riti, e delle parole, che li accompagnano. Ma la cosa va tutto all' opposto. Quantunque il popolo non intenda il linguaggio, sa però, che le parole delle forme sono di divina virtù, e che consacrano la materia che si adopera, e santificano l' anima dei suscipienti, e questo basterebbe per risvegliare in esso la pietà, la divozione, e la fede. Di più i Parrochi spiegano loro il significato di tali parole, e sentendole proferite, se materialmen-

te non le intendono , comprendono però il senso, che è stato loro spiegato. Ingiustissima adunque anche per questa parte è l'eretica censura.

L'accendersi parimente delle Lampade , e cerei , oltre l'averlo veduto nelle Divine Scritture da Dio ordinato nel tempio antico, e per conseguenza essendo cosa , che ridonda in onore della Divina Maestà, non vi è nulla da riprovarsi, se si pratici nella Chiesa di Cristo , in cui si adora lo stesso Dio; ma vi sono altre ragioni , che ne dimostrano la convenienza. Si accendono , dice S. Girolamo *lib. 2. adv. Vigilantium* , non solo nella notte per diradare le tenebre , ma anche nel giorno per segno di spirituale allegrezza, per essere dopo le tenebre del Gentilesimo , e le ombre del Giudaismo comparsa la luce dell' Evangelio , e per indicare , che i fedeli devono risplendere sempre quali fiaccole ardenti per la fede , per la carità , e santità delle azioni.

Si adopra l'incenso , perchè essendo un segno di venerazione , e rispetto , ordinato da Dio nel Testamento antico , si è ritenuto dalla Chiesa per lo stesso motivo del Divin culto, e si pratica non come cerimonia Giudaica, ma per rimuovere dal luogo santo ogni cattivo odore , che potesse rendere la dimora gravosa all'adunanza , e per simbolo della orazione , e per indicare , che i fedeli devono rendersi fragranti dell' odore soave delle virtù. Fa d' uopo adunque spogliarsi puramente dei pregiudizj per vedere , che in tutte le cerimonie Ecclesiastiche non solo nulla v' ha , che possa degnamente riprendersi, ma anzi tutto collima alla Maestà , e decoro , alla pietà , e alla Religione. E tanto basti per quel che riguarda le cerimonie in genere, diremo qualche altra cosa parlando dei Sacramenti in particolare.

CAPITOLO XIII.

Il soggetto capace per ricevere i Sacramenti è il solo uomo viatore , e benchè in lui bambino non ricerchisi alcuna positiva disposizione per riceverli , e validamente , e con frutto ; nell'adulto però pel valore ricercasi la positiva intenzione di ricevere quel rito , come si fa nella Chiesa , ma non è necessaria la retta fede. Per riceverne poi il frutto deve premettere quelle disposizioni , che sono ricercate dalla diversa natura de' Sacramenti.

Affin di dare al presente trattato l' ultimo compimento rispetto alla materia tratteremo in generale anche del soggetto de' Sacramenti ; ma brevemente ; perchè già di nuovo converrà parlarne in particolare.

Che in primo luogo il solo uomo viatore sia il soggetto capace di ricevere i Sacramenti, non v'ha alcuno, che dubitare ne possa. Imperciocchè essendo per una parte stati questi instituiti da Cristo per mezzi sensibili, onde applicare agli uomini i frutti della sua Redenzione in ordine al conseguimento della eterna felicità; e per l'altra il solo uomo viatore capace di partecipare i detti frutti; mentre i comprensori l'hanno già inamissibilmente conseguita; e i dannati l'hanno irreparabilmente perduta; ne segue naturalmente, che il solo uomo, che attualmente vive sopra la terra, possa riceverli, perchè solo in istato di poterla acquistare.

Quando però si dice, che ogni, e solo uomo viatore è capace di ricevere i Sacramenti, ognun ben vede doversi intendere non già, che ognuno de' viatori sia capace di riceverli tutti; poichè egli è certo di fede, che le femine non sono capaci della sacra Ordinazione, e i bambini incapaci di contrar Matrimonio, della Penitenza, e dell' Estrema Unzione; ma realmente alla diversità del sesso, e condizione delle persone, vale a dire, che ogni maschio, o femina deve esser vivente sopra la terra per ricevere quei Sacramenti, che a ciascheduno di loro può convenire.

È parimente cosa per sè medesima manifesta non ricercarsi nell'uomo o nell'età antecedente l'uso della ragione, o se adulto, non l'abbia mai avuto, nè sia per averlo, alcuna positiva personale disposizione per ricevere que' Sacramenti, che loro possono convenire, come è il Battesimo, non essendo capaci di poter formare alcun atto, e però, come si è detto altrove, opera in essi il Sacramento come efficace cagione tutto l'effetto, per cui produrre fu divinamente instituito.

Ma non è così dell'adulto avente l'uso libero della ragione; poichè per esso per validamente ricevere il Sacramento, ricercasi, che abbia qualche intenzione di ricevere quel rito, come si fa nella Chiesa di Cristo. Ciò primieramente deducesi non oscuramente dall' Evangelio medesimo. Imperciocchè se il Redentore divino mandando gli Apostoli a promulgare la nuova sua Legge non avesse voluto, che gli adulti volontariamente l'abbracciassero, non avrebbe loro ingiunto, che preme di battezzarli gl'instruissero de' doveri, che incontravano col ricevere il Battesimo, nè avrebbe soggiunto, che chi avesse creduto, e si fosse battezzato sarebbe salvo, e condannato chi non avesse voluto credere; dunque l'adulto per ricevere i Sacramenti deve concepirne la positiva intenzione di volerli ricevere.

Interprete della Scrittura è il sentimento della Chiesa. Innocenzo III. nel Capo *Majores* registrato nel 3. delle *Decret. tit. 42. Est*, dice, *religionem christianam contrarium, ut semper invitus, et penitus contradicens ad recipiendam, et servandam Chri-*

stianitatem aliquis compellatur... Ille, qui nunquam consensit, sed pehitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit Sacramenti.... Tunc vero characterem Sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem. Lo stesso abbiamo ancora da varj Concilj. Dal terzo Cartaginese dell' anno 397., il quale nel c. 4. comanda, che *agrotantes, si per se respondere non possunt, eum voluntatis eorum testimonium hi, qui sui sunt, periculo proprio dixerint, baptizentur.* E il quarto del 398. c. 76. Sò, *qui poenitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum Sacerdos iavitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium, qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam.* E nel primo di Oranges del 442. can. 12. così si determina: *Subito obmutescens, prout status ejus est, baptizari, aut poenitentiam accipere potest, si voluntatis aut praeiteritae testimonium aliorum verbis habet, aut praesentis in suo nutu.*

Nè meno chiaro si espriime S. Agostino, lib. 4. cont. Donat. c. 24. *Si pro eo, qui respondere potest, parla del Battesimo, alius respondeat, non itidem valet; ex qua regula illud in Evangelio dictum est, quod omnes, cum legitur, naturaliter movet, etatem habet, ipse pro se loquatur.*

A lui perfettamente concorda il Dottor Angelico sì nel 4. delle Sent. dist. 6. q. 1. a. 2. q. 3. dicendo che *in adultis, et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio, sive devotio ad percipiendam rem Sacramenti, et intentio vel voluntas ad recipiendum Sacramentum; in pueris autem absque utroque percipitur et Sacramentum, et res Sacramenti; et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habita insit, etsi non acta.* Sì nella Somma 3. p. q. 68. a 7. ad 2. *Dicendum quod si in adulto deesset intentio suscipiendi Sacramentum, esset rebaptizandus; si tamen hoc non constaret, esset dicendum, si non es baptizatus ego te baptizo.*

La ragione deducesi dall' ordine medesimo dalla Provvidenza stabilito. Poichè regolando ella le sue creature secondo la condizione di lor natura, essendo dotato l' uomo di cognizione, e di libertà, non vuole se non col suo consenso conferirgli i suoi doni. Essendo adunque i Sacramenti i canali, per cui li dispensa, non vuole, che questi abbiano efficacia; se non in quanto dall' uomo volontariamente ricevonsi.

Dal fin qui detto si può raccogliere la falsità della sentenza di alcuni, i quali hanno asserito, bastare, che il suscipiente non dissenta, ed abbia una volontà negativa, cioè nè volente, nè ripugnante; poichè una tale volontà non è un atto positivo, ma

una non posizione di atto. Ora dalle sopra esposte autorità si ricerca un atto della volontà, con cui almeno una volta abbia voluto il Sacramento, e non l'abbia più ritrattata con un atto contrario, altrimenti dichiarano nullo il Sacramento; dunque ricercasi la positiva intenzione, almeno abituale, e interpretativa di volerlo ricevere.

Ciò però deve intendersi de' Sacramenti, che consiston nell'uso; poichè rispetto all'Eucaristia, che permanentemente sussiste, affin di ricevere il Sacramento non solo non ricercasi nel suscipiente intenzione alcuna, ma ancorchè violentemente fosse costretto a riceverla, riceverebbe il vero Sacramento, senza però riceverne il frutto.

In secondo luogo deve eccettuarsì il Matrimonio, il quale consistendo in un vero contratto, non può celebrarsi se non da chi abbia l'intenzione almen virtuale, nè basta l'abituale; tanto più che il consenso entra secondo la sentenza di molti come forma del Sacramento, e i contraenti ne sono i Ministri.

Questa intenzione poi deve avere per oggetto di ricevere quel rito come si fa nella Chiesa, qualunque sia la sua fede privata o circa le altre verità rivelate, o circa il valore, ed efficacia dei Sacramenti, e la ragione è chiara; poichè la Chiesa esige nel suscipiente adulto qualche positiva intenzione. Ora chi riceve il Sacramento intendendo di ricevere un rito profano, o una cosa indifferente, per esempio nel Battesimo di lavare il corpo, o di rinfrescarsi, non avrebbe l'intenzione di ricevere il rito come si fa nella Chiesa; dunque sarebbe invalido il Sacramento. *Si aliquis*, dice l'Angelico in *sup. q. 45. a. 4.*, *ablutionem exteriorum reciperet, non intendens recipere Sacramentum, sed ludum, vel dolum facere, non esset baptizatus.*

Che finalmente non sia necessaria pel valore la retta fede, la perpetua pratica della Chiesa chiaramente il dimostra; poichè ha sempre riconosciuti per validi i Sacramenti dati, e ricevuti nell'eresia, cioè il Battesimo, la Confermazione, e l'Ordine. E così la intendono S. Agostino, e l'Angelico. *Nec interest* dice il primo, *lib. 3. de Baptism. cont. Donat. cap. 14.*, *cum de Sacramenti integritate, et sanctitate tractatur, quid credat, et quali fide imbutus sit ille, qui accipit Sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad Sacramenti questionem nihil interest. Fieri enim potest, ut homo integrum habeat Sacramentum, et perversam fidem.* L'altro 3. p. q. 68. a. 8. *ad 3. Etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa Sacramentum baptismi, et ita non impeditur, quin possit habere intentionem suscipiendi Sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc non recte sen-*

tiat, sufficit ad perfectionem Sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit. Non enim, avea già detto nell'articolo, Sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis, vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei. Mancando adunque la fede ricevesi il Sacramento, ma non il frutto del medesimo; mentre per ricevere questo ricercansi pei Sacramenti detti de' morti tutte quelle disposizioni, che si sono espote trattando della giustificazione del peccatore adulto; e pei Sacramenti detti de' vivi, quelle, che si spiegheranno quando parleremo di ognuno de' Sacramenti in particolare.

FINE DEL TOMO TERZO.



INDICE.

DISSERTAZIONE XIV.

SOPRA QUANTO C' INSEGNA LA FEDE INTORNO ALLA GRAZIA ATTUALE.

CAP. I.	<i>Esposti i varj sensi , in cui può prendersi il nome di grazia , si stabilisce la Cattolica idea di quella , che grazia chiamasi medicinale di Cristo , e se ne assegnano le differenti spezie.</i>	6
CAP. II.	<i>Si espone , in cosa consista la essenza della grazia attuale , e le differenti denominazioni che prende dalle differenti maniere, con le quali risana, ed ajuta, stabilisce, e conferma la umana infermità nella grande opera della eterna salute.</i>	9
CAP. III.	<i>Affinchè l'uomo non solo creda confede Teologica le verità rivelate , ma ne concepisca anche solo un primo pio pensiero, e brama di crederle ; e principii , prosegua , e compisca qualsivoglia azione alla sua eterna sovrannaturale salute conducente, è necessario che sia prevenuto , ed ajutato dalla attuale grazia meritataci dal Redentore , la quale non solo illumini l' intelletto , ma infiammi la volontà ; e ciò non tanto perchè più facilmente operi, ma perchè assolutamente si applichi alla operazione salutare , di maniera che senza di essa non può fare in tal genere cosa che vaglia.</i>	24

CAP. IV.

Non può l' uomo senza l' ajuto sovranatural della grazia nè risorgere dalla colpa, nè giustificato, e risorto operare azione alcuna meritoria della vita eterna; nè molto meno perseverare nella giustizia, principalmente fino alla morte, anzi questo è un dono distinto dalla stessa grazia abituale, e dagli altri sovranaturali ajuti.

37

CAP. V.

Tanta è la umana miseria, che quantunque l' uomo giusto possa cogli ajuti ordinari guardarsi per qualche breve spazio di tempo di ogni colpa veniale; perchè però se ne conservi affatto immune per lungo tempo, e molto più per tutta la vita, ha bisogno di uno straordinario ajuto, e privilegio speciale concesso solo tra le pure creature alla Gran Vergine Madre.

55

CAP. VI.

Quantunque per operare opere conducenti alla eterna salute sia necessaria, come si è dimostrato, la fede, e la grazia; non deve però asserirsi, che l' uomo, o infedele, o peccatore pecchi in ogni sua azione, quando questa sia in sè moralmente buona, e non viziata da alcuna peccaminosa intenzione. Anzi e l' uno avanti di ricever la fede, e l' altro senza la grazia abituale può fare azioni e buone di bontà naturale, ed anche sovranaturali, qualora un attuale ajuto della grazia medesima lo prevenga, e rinforzi.

65

DISSERTAZIONE XV.

SOPRA QUANTO DOBBIAMO CREDERE INTORNO ALLA GRAZIA, CHE CHIAMASI ABITUALE, LA GIUSTIFICAZIONE, IL MERITO, E LA NECESSITA' DELLE OPERE BUONE.

CAP. I.

La grazia abituale è un dono della divina beneficenza realmente all' anima comunicato, per cui intrinsecamente, e permanentemente viene a costituirsi santa; ed è la sorgente delle ammirabili prerogative, che nella medesima esistere c' insegna la Cattolica fede.

80

- CAP. II. *Con la infusione della grazia abituale, o santificante Iddio giustifica il peccatore, per cui vengono realmente cancellati dall'anima tutti i peccati.* 85
- CAP. III. *Secondo l'ordinario corso della Provvidenza, perchè l'adulto venga giustificato, deve bensì essere prevenuto dalla grazia attuale, che lo eccita, e lo rinforzi; ma egli pure deve cooperare col proprio libero arbitrio, bramando la riconciliazione con Dio, e detestando la colpa.* 92
- CAP. IV. *Alla giustificazione del peccatore deve preceder la fede, la quale consiste nel fermamente credere quanto Iddio ha rivelato; non già o nella semplice notizia delle cose rivelate, o nella fiducia, con cui tenga per infallibile essergli stati rimessi i peccati, o nella persuasione, con cui tenga di certo di essere giustificato pei meriti del Redentore. Una tal fede però non deve esser sola, ma accompagnata dalle altre opere salutari.* 97
- CAP. V. *Si mettono in giusto lume le altre disposizioni, che devono precedere la giustificazione.* 108
- CAP. VI. *A chi assistito dalla grazia rettamente si dispone, viene dalla divina beneficenza concessa la giustificazione, non però a tutti nel grado stesso, e questo sempre può crescere; ma niuno può credere con fede divina, e tenere per certo, o di averla conseguita, o di non potere più perderla.* 115
- CAP. VII. *Si espone l'idea del merito, e si stabiliscono le condizioni richieste perchè le opere sieno meritorie, delle quali si dimostra la necessità per conseguire l'eterna vita.* 125
- CAP. VIII. *L'uomo giustificato colle sue opere accompagnate da tutte le condizioni di sopra esposte merita de condigno e l'accrescimento della grazia in questa vita, e il premio eterno nella futura. Ma non già collo stesso merito può meritarsi nè la giustificazione, nè il risorgimento, se mai di nuovo cadesse, nè la perseveranza per*

qualche tempo nella giustizia, e molto meno la perseveranza finale.

144

DISSERTAZIONE XVI.

DE' FONTI DELLA GRAZIA, O SIA DE' SACRAMENTI IN GENERALE
CONSIDERATI.

- CAP. I.** *Spiegato il nome di Sacramento, si dimostra qual sia la vera sua idea secondo il senso della Cattolica Chiesa.* 157
- CAP. II.** *Fu cosa convenientissima, che ancora nella Nuova Legge s' instituissero Sacramenti; e di fatto il Redentore divino ne istituì sette nè più, nè meno, de' quali benchè non sia eguale tra loro la eccellenza, e la necessità, sono però tutti incomparabilmente di tutti gli antichi più perfetti, ed efficaci.* 162
- CAP. III.** *Tutti i Sacramenti della Evangelica Legge sono composti di cose, che servono come di materia, e di parole, che sostengono la qualità di forma, le quali perciò non sono concionatorie, o promissorie, ma realmente consecranti la materia in ordine alla produzione dell' effetto sovranaturale, per cui fu ognuno de' Sacramenti istituito; e sono talmente entrambe necessarie, che mancandone una non si fa Sacramento; e però la loro sostanzial mutazione, lo rende nullo; se poi sia colpevole, e accidentale ne lascia bensì intatto il valore; ma ne rende illecita l' amministrazione.* 173
- CAP. IV.** *Non essere i sette Sacramenti ritrovamento umano, ma che realmente siano stati tutti istituiti dal Redentore divino, è dogma definito di fede. Che poi sieno stati tutti da lui immediatamente istituiti, è sentenza bensì pia, e più conforme alla Dottrina della Chiesa, ma non è peranche stata definita.* 185
- CAP. V.** *Il divin Redentore istituì i sette suoi Sacramenti non come puri segni, o simboli*

significanti la grazia, ma come instrumentarie cagioni, che realmente la producessero nella loro applicazione in qualsivoglia soggetto, che non ponga colpevole ostacolo alla sua infusione; la quale efficacia convenientissimamente fu dal Tridentino espressa col dire, che producon la grazia ex opere operato.

189

CAP. VI.

Tutti i Sacramenti producono la grazia santificante, ma non la stessa. Alcuni di sua istituzione conferiscono la grazia chiamata prima, e per accidente la seconda. Altri di loro istituzione conferiscono la seconda, e per accidente la prima; e tutti oltre l' abituale corrispondente nel grado alla maggiore, o minore disposizione del suscipiente, ne conferiscono un' altra propria di ciascuno, perciò Sacramentale denominata.

198

CAP. VII.

Oltre la grazia santificante, e Sacramentale tre Sacramenti cioè il Battesimo, la Cresima, e l' Ordine, e questi soli producono un altro effetto, ed è il carattere impresso indelebilmente nell' anima del suscipiente, per cui i medesimi si rendono initerabili.

202

CAP. VIII.

Il solo uomo viatore legittimamente ordinato è il solo idoneo ordinario Ministro dei Sacramenti.

211

CAP. IX.

Perchè il Ministro legittimo validamente conferisca il Sacramento, non è necessario, che abbia la retta fede, o sia in istato di grazia.

217

CAP. X.

Quantunque l' improbità del Ministro rettamente applicante il Sacramento nulla deroghi al suo valore, se però conscio di colpa grave lo conferisca come deputato dalla Chiesa, pecca gravemente; nè lecitamente fuori del caso di urgente necessità può a lui, se noto sia al postulante il suo stato, ricorrersi per riceverlo.

226

CAP. XI.

Affinchè validamente si conferiscano i Sacramenti, deve avere il Ministro la sincera intenzione di fare seriamente, e non

irrisoriamente , vale a dire , o dimostrando esternamente di scherzare , o intendendo internamente di non fare quanto si fa dalla Chiesa , ma soltanto di fingere , qualunque poi sia la sua privata opinione circa il rito Sacramentale , la sua efficacia , e circa la Chiesa. Una tale intenzione però non è necessario , che sia attuale , benchè sia cosa ottima il procurarla ; ma basta , e ricercasi la virtuale ; non essendo sufficiente la sola abituale.

231

CAP. XII.

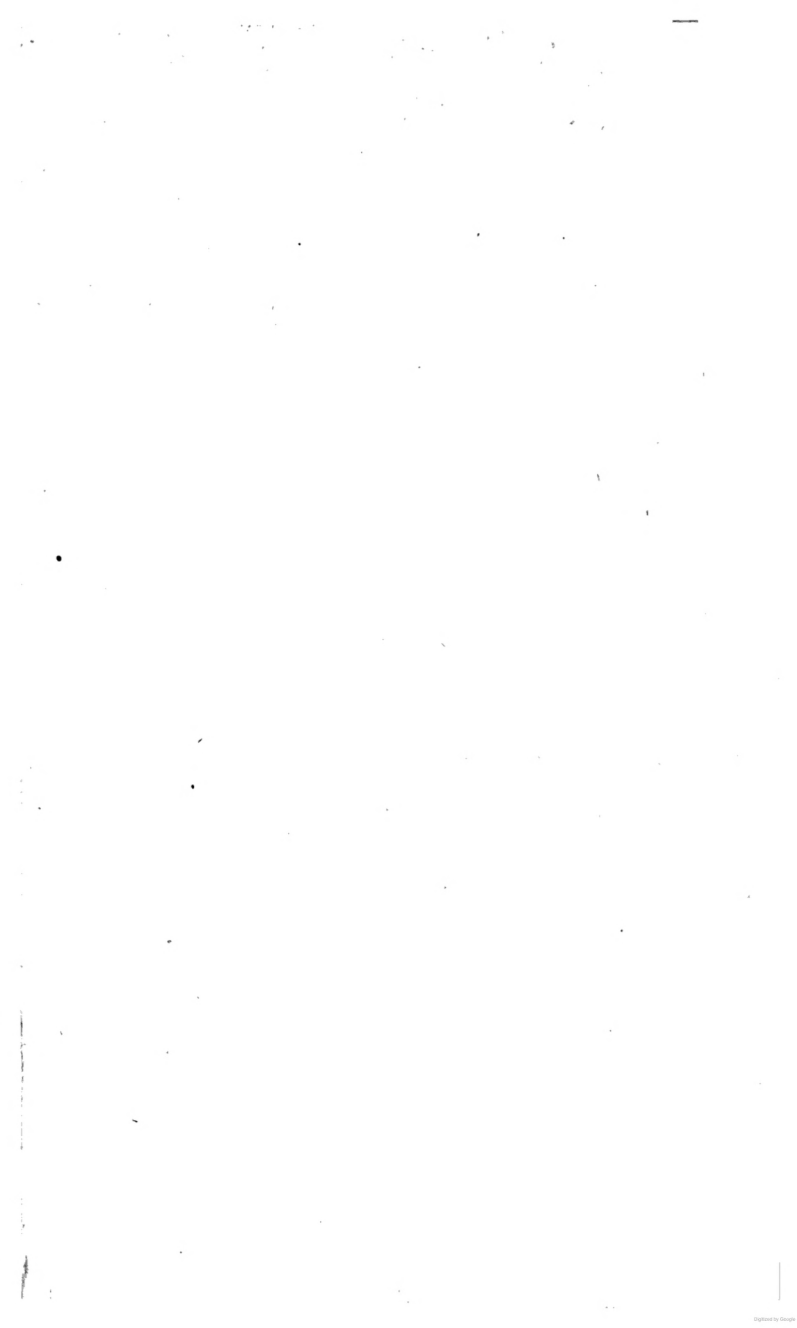
Nella solenne amministrazione de' Sacramenti , e nell' esteriore esercizio della Religione , ha la Cattolica vera Chiesa legittimo potere d' istituire quelle sacre cerimonie , che giudica convenienti ad eccitare la pietà de' fedeli , e rendere il divin culto più maestoso ; e però devono esattamente osservarsi , nè possono senza colpa fuori di necessità omettersi , e molto meno dispreggarsi.

242

CAP. XIII.

Il soggetto capace per ricevere i Sacramenti è il solo uomo viatore , e benchè in lui bambino non ricerchisi alcuna positiva disposizione per riceverli , e validamente , e con frutto ; nell' adulto però pel valore ricercasi la positiva intenzione di ricever quel rito come si fa nella Chiesa , ma non è necessaria la retta fede ; per riceverne poi il frutto deve premettere quelle disposizioni , che sono ricercate dalla diversa natura de' Sacramenti.

249





~~163~~
~~C~~
~~9~~

163

C

9

